تكوين
TAKWEEN
للدراسات والأبحاث

صناعة المحاور

دلائل أصول الإسلام

(مقرر المستوى الأول من مساق تعزيز اليقين
ضمن برنامج صناعة المحاور)



إعداد: مركز صناعة المحاور

دلائل أصول الإسلام



دلائل أصول الإسلام

إعداد

مركز صناعة المحاور



Studies and Research

دلائل أصول الإسلام

مركز صناعة المحاور

الطبعة الأولى

١٤٤١هـ/٢٠٢٠م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

الموزع المعتمد:

+966 5 55 744 843

المملكة العربية السعودية – الدمام

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مقدمة المستوى الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، **أما بعد**:

فإن من أهم القضايا التي راعتها إدارة برنامج صناعة المحاور في مرحلة الإعداد الأولي لمقرراته: أهمية تعزيز اليقين، وتثبيت الإيمان، وتأصيل الثوابت، قبل الدخول في غمار مواد الشبهات والرد عليها؛ وذلك لإدراكنا أن باب الشبهات حَرِجٌ ضيّق، فقسّمنا البرنامج ـ بناء على ذلك ـ إلى **قسمين**:

القسم الأول: بنائي، ويتكوَّن من ثلاث مستويات، تؤسس اليقين، وتؤصل الثوابت، وتبني منهجية الاستدلال، وتُنظِّم العقل والمعرفة لدى المسلم.

والقسم الثاني: هدمي، يستعرض أهم الشبهات (المنتشرة)، ولا يتعرض لشبهات مندثرة ميتة، ويرد عليها بأسلوب محكم، وطريقة متقنة، كما يعطي للدارس مهارة جيدة في اكتشاف أخطاء المشككين في الإسلام، ومغالطاتهم الاستدلالية.

وفي ظل التخبط المعرفي والاختلال المنهجي الذي يقع فيه كثير من القُرّاء المعاصرين، حرصت إدارة برنامج صناعة المحاور على تقديم منهجية معرفية متسلسلة منضبطة، تضع كل معلومة موضعها، وكل لبنة في محلها الذي يليق ببناء الإسلام المهيب.

وبخصوص المستوى الأول فإن الهدف العام الذي يحققه هذا المستوى هو: تعزيز اليقين بصحة الإسلام، ومعرفة دلائله المثبتة لذلك.

ويتألف من أربعة مكوّنات:

- **المكون الأول:** أدلة وجود الله وكماله.
- **المكون الثاني:** أدلة النبوة.
- **المكون الثالث:** أدلة صحة القرآن.
- **المكون الرابع:** ضرورة الدين ومحاسن الإسلام.

وهذه المكونات هي المواد الأربعة التي يتضمنها المستوى الأول من البرنامج، وقد تنوعت الدلائل المعروضة فيها بين الفطرة والعقل والنقل.

وسيخرج الدارس للمستوى الأول من برنامج صناعة المحاور ـ بمشيئة الله ـ بنتيجة مفادها: أن الاعتقاد بصحة دين الإسلام ليس أمرًا عاطفيًّا يدفع إليه التعصب للآباء، أو الاطمئنان للسائد؛ بل هو حقيقة مبنية على براهين كثيرة متنوعة قاطعة، تخضع لها العقول والقلوب.

ونوصي الإخوة والأخوات بالاجتهاد والصبر على التحصيل، سائلين الله لنا ولهم التوفيق والقبول.

إدارة مركز صناعة المحاور

ملاحظات هامة حول الكتاب:

١ ـ في نهاية كل مادة نماذج أسئلة وتدريبات عامة.

٢ ـ كل محاضرة مرئية مزودة بباركود الكتروني للانتقال إلكترونيًّا للمحاضرة (يمكنك تحميل أي برنامج للباركود على الجوال).

٣ ـ الملخصات والتشجيرات الموجودة لا تغني عن قراءة ومتابعة المقررات.

٤ ـ الكلمات الملونة باللون ▒▒▒▒ هي كلمات لها شرح في معجم المصطلحات في نهاية الكتاب.

المستوى الأول

دلائل أصول الإسلام

المادة الأولى: أدلة وجود الله

أهداف مقررات المادة الأولى من المستوى الأول

١ ـ أنْ يُدرك الدارس أنَّ الإيمان حقيقة مُبرهنة وليس مجرد شعور وجداني لا يمكن إثباته.

٢ ـ أن يتم تعزيز اليقين بأصول الإسلام وذلك بعرض أدلة متنوعة وممنهجة عليها.

٣ ـ أن يُدرك الدارس دور العقل والمبادئ العقلية في الدلالة على وجود الخالق تبارك وتعالى.

٤ ـ أن يُدرك الدارس المعاني المركوزة في الفطرة الإنسانية ودورها في الدلالة على وجود الله سبحانه.

٥ ـ أن يُميّز الدارس المعارف الضرورية وأهميتها كأساس للمعرفة البشرية.

٦ ـ أن يعي الدارس أثر إنكار وجود الخالق على المنظومة المعرفية والأخلاقية وعلى الحياة الإنسانية ككل.

٧ ـ أن يفهم الدارس الأصول الكلية التي يتأسس عليها الإيمان بالله تبارك وتعالى.

٨ ـ أن يتمكن الدارس من فهم أنَّ الإيمان بالله ﷻ ضرورة عقلية، معرفية، نفسية، فطرية، وضرورة أخلاقية، واجتماعية.

٩ ـ أن يتعرّف الدارس على الأصول التي تدل على ثبوت الكمال المطلق لله سبحانه وتعالى.

مكونات المادة الأولى

تتألف المادة الأولى في المستوى الأوَّل من مقررين أساسيين ومقرر إثرائي، وهي كالآتي:

١ ـ «الأدلة العقلية على وجود الله» للدكتور سلطان العميري.

٢ ـ «أدلة وجود الله» للأستاذ عبد الله العجيري.

٣ ـ «الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله» للدكتور سلطان العميري. (إثرائي).

المقرر الأول

الأدلة العقلية على وجود الله

د. سلطان العميري

الأدلة العقلية على وجود الله

مع أن الإيمان بوجود الله وخلقه للكون قضية جُبل عليها الناس، وفطروا على التسليم بها، إلا أن المؤمنين بالله تعالى أقاموا أدلة كثيرة على ضرورتها، وقد تنوعت أدلتهم على ذلك، واختلفت مسالكها ومساراتها في الاستدلال، وبلغ مجموعها عددًا كبيرًا، فإن كل طائفة وفيلسوف وعالم يذكر من الأدلة ما يتناسب مع أصوله الفلسفية، ومساره في النظر والاستدلال[1]

ومع تنوع الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله، فهي في الوقت نفسه مختلفة فيما بينها في القوة والضعف وفي الصحة والبطلان، فبعضها قوي في دلالته متماسك في مقدماته وطرائقه، وبعضها ضعيف هزيل لا يصمد أمام النقد والتمحيص، ولا بد له من تعديلات كثيرة حتى يستقيم على سوقه، وبعضها ظاهر البطلان والفساد، ولا يمكن إصلاحه بحال.

ومجموع الأدلة الصحيحة منها يدل بوضوح على ثبوت الحقيقة الإيمانية من أن الإيمان بوجود الله ليس مجرد قضية تسليمية عاطفية، وليس قائمًا على مجرد عجز المخالف عن إقامة الدليل على النقيض، وإنما هو قضية تصديقية استدلالية برهانية صادقة.

والتنبيه على ذلك التمايز بين الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله

---

(١) انظر في عرض شيء من ذلك: مدخل إلى الميتافيزيقا، عزمي إسلام (٧٨ ـ ١١٤).

مهم جدًّا؛ لأن فيه تنبيهًا للمؤمنين على ضرورة الفرز بين ما يساق في الاستدلال على وجود الله وضرورة التأكد من صحة الدليل الذي يعتمدون عليه في ذلك؛ ولأن فيه التنبيه على المسالك الالتوائية المخادعة التي يسلكها بعض الملاحدة للتشكيك في وجود الله، حيث يعمد إلى بعض الأدلة الضعيفة ويسلط عليها النقد ويكشف عن ضعفها لينتهي من ذلك إلى التشكيك في كل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الخالق سبحانه.

وفي هذا السياق لا بد من التنبيه على خطورة الاستدلال بالأدلة الخاطئة أو الضعيفة أو غير المحررة؛ لأن هذا النوع من الأدلة لا ينفع الحق وإنما يضعف من جانبه، فالمخالفون للحق سيركزون أنظارهم على هذا النوع من الأدلة ويعرضون عن الأدلة المستقيمة الصالحة، والحق لا يحتاج في انتصاره إلى كثرة الأدلة بقدر ما يحتاج إلى قوة الأدلة وتماسكها وانضباطها فدليل واحد صحيح المقدمات سليم عن المعارضة خير من عشرين دليل مقدماته ضعيفة[1].

ومع كثرة الأدلة الصحيحة الدالة على وجود الله، وكونه خالقًا للكون، واختلاف صيغها وأشكالها، إلا أننا سنقتصر في هذا المقام على استعراض دليلين فقط، هما: **دليل الخلق والإيجاد ودليل الإحكام والإتقان**، فهما من أقوى الأدلة الدالة على وجود الله، وأجلاهما في الدلالة، ومن أكثر ما يذكره القرآن ويشير إليه.

وسنقوم باستعراض كل دليل منها وبيان صورته وتركيبه ومستنده العقلي والفطري ووجه دلالته، ثم نستعرض أصول الاعتراضات التي أثارها الناقدون حوله، ونبيّن وجه الخطأ في كل اعتراض منها.

الدليل الأول: دليل الخلق والإيجاد

حقيقة هذا الدليل:

تتحصل حقيقة هذا الدليل في الاستدلال على ضرورة وجود الله بحدوث

---

(١) انظر: منهاج السُّنَّة النبوية، ابن تيمية (٨/ ٤٢١).

الكون بجميع مكوناته وأحداثه، فالكون حَدَث من الأحداث وفعل من الأفعال، فلا بد له من محدث وفاعل يقوم بإحداثه وفعله وإيجاده من العدم، فكل شيء يحدث بعد أن لم يكن فإنه يجب أن يكون له سبب وفاعل.

ما يستند إليه هذا الدليل:

وهذا الدليل دليل عقلي يقيني، قريب جدًّا من الفطرة الإنسانية السليمة، والمسلك الاستدلالي الذي يعتمد عليه مسلك برهاني يقيني يستعمله عامة العقلاء في حياتهم، وهو سهل قريب، ظاهر المقدمات قليل الخطوات، لا يحتاج الإنسان فيه إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكير ولا مراجعة ولا تفكر؛ ولأجل هذا كان هذا الدليل من أكثر الأدلة التي يعتمد عليها الناس في الإيمان بالله عبر التاريخ الإنساني، ومن أوسعها انتشارًا بين المؤمنين.

وحُكي أن أعرابيًّا سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال: البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير، سماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على السميع البصير[(١)]

وحُكي عن أبي حنيفة أنه جاءه قوم فسألوه عن وجود الله، فقال: «أخبروني قبل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة، تذهب، فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها، وتعود بنفسها، فترسو بنفسها، وتفرغ وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد؟! فقالوا: هذا محال لا يمكن أبدًا! فقال لهم: إذا كان هذا محالًا في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله!!»[(٢)]

فهذه الأخبار وغيرها، تكشف عن طبيعة المسلك الاستدلالي في هذا الدليل، وتدل على أنه استدلال عقلي قريب من الفطر الإنسانية، والحكم عليه بذلك ليس تقليلًا من قوته، ولا إنزالًا من شأنه، ولا تحقيرًا من مكانته، وإنما هو لبيان طبيعته، وسهولته، وقربه، وكيفية الانتقال العقلي فيه بين مقدماته.

---

(١) ذكره ابن كثير في تفسيره (١/ ١٩٧).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز (١٦).

ألقاب دليل الخلق والإيجاد:

وقد عُرف هذا الدليل بألقاب كثيرة، وسُمي بأسماء متعددة، ومنها: الدليل الكوني، باعتبار أنه يقوم على الاستدلال بحدوث الكون، ومنها: دليل الحدوث، باعتبار أن يقوم على الاعتماد على معنى الحدوث والخلق، ومنها: دليل الاختراع، باعتبار أنه يعتمد على معنى الإحداث من العدم، وغير ذلك من الأسماء والألقاب.

مقدمات دليل الخلق والإيجاد ومكوناته:

ومن خلال عرض حقيقة دليل الخلق والإيجاد يتبيَّن أنه يقوم على مقدمتين أساسيتين، هما: الأولى: أن الكون حادث من العدم وليس قديمًا، والثانية: أن الحادث لا بد له من محدث.

ومع وضوح هاتين المقدمتين، وظهورهما، إلا أنه لا بد من تفصيل القول فيها، وإثبات أدلة صحتهما واستقامتها، حتى تتأكد صحة ذلك الدليل، وتتعمق حقيقته في النفوس، وحتى تدفع الشكوك التي يثيرها المعارضون على كل واحد منهما.

أما المقدمة الأولى من مقدمات دليل الخلق والإيجاد: وهي: أن الكون حادث غير قديم، فالمراد بها: أن الكون الذي نشهده ونعلمه له بداية في وجوده، فقد كان معدومًا ثم انتقل من العدم إلى الوجود، وصار متصفًا بصفات الوجود بعد أن كان فاقدًا لها.

والاستدلال بدليل الحدوث على وجود الله تعالى لا يتوقف على إثبات حدوث أصل الكون؛ بل يكفي فيه إثبات بعض الحوادث المشهودة بالأعين كحدوث الإنسان والنبات وغيرهما، وهذه طريقة القرآن: ﴿أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]؛ بل إن هذه الحوادث يُمكن أن نستدل بها لإثبات حدوث أصل الكون بطريقة عقلية (تُراجَع في أصل كتاب ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث للدكتور العميري).

وإثبات حدوث الكون له مسالك عقلية وأخرى من النظريات العلمية،

فأما المسالك العقلية فيُراجَع فيها أصل الكتاب في الموضع المشار إليه قريبًا[١] مع التنبيه إلى أن بعض الطوائف الإسلامية قد تكلفوا في طريقة إثبات حدوث الكون ما جعلهم ينكرون بعض الحقائق الشرعية.

الأدلة العلمية على حدوث العالم:

مع أن العقل المبني على دلالة الحس الضرورية يدل على حدوث العالم، ويشهد بأن له بداية محتومة، فإن العلم التجريبي في تطوراته الحديثة يؤكد في عدد من اكتشافاته المتأخرة أن العالم حادث يزيد من قوة تلك الحقيقة وتعمقها.

وقد تضافرت مقالات عدد كبير من العلماء التجريبيين مع اختلاف اختصاصاتهم واهتماماتهم العلمية على تأكيد هذه الحقيقة، وتوسعوا في شرحها وبيان مستنداتها، وانسجامها مع مقتضيات العلم التجريبي الحديث وتطوراته، وأضحت قضية حدوث العالم من القضايا المستقرة في كتابات كثير منهم، بحيث إنهم طفقوا يستغنون عن ذكر الأدلة التفصيلية الدالة على ذلك؛ بل توسع بعضهم وأخذ يشرح حالة العالم في اللحظات الأولى من حدوثه وتشكله.

وفي بيان ذلك يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز (Paul Davies): «أهم اكتشاف علمي في عصرنا هذا هو أن الكون المادي لم يكن موجودًا أبدًا»[٢]، ويقول عالم الكيمياء جون كليفلاند كوثران (John Cleveland Cothran): «تدلنا الكيمياء، على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والآخر بسرعة ضئيلة، وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية، ومعنى ذلك أيضًا أنها ليست أزلية، إذ أن لها بداية، وتدل الشواهد من الكيمياء، وغيرها من العلوم، على أن بداية المادة لم تكن

---

(١) حذفنا ذلك تسهيلًا على الطلاب في المستوى الأول وذلك بسبب شكوى الكثير منهم من صعوبته بسبب عدم التخصص

(٢) القوى الأربع الأساسية في الكون (١٧).

بطيئة أو تدريجية؛ بل أوجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد، وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لا بد أن يكون مخلوقًا، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين، وسنن كونية محددة ليس لعنصر المصادفة بينها مكان»[١]

والإقرار بحدوث الكون، وقوة دلالة العلم الحديث على ذلك، ليس خاصًا بالعلماء المؤمنين؛ بل أقر بذلك عدد كبير من العلماء الملحدين، ومن أشهرهم: ستيفن هوكنج (Stephen Hawking)، فإنه يقول: «ومع تراكم الدليل التجريبي والنظري، أصبح من الواضح أكثر وأكثر أن الكون لا بد له بداية في الزمان، حتى تمت البرهنة على ذلك نهائيًا في ١٩٧٠م»[٢]، وكرر المعنى نفسه في عدد من كتبه؛ بل ذكر أن الاعتقاد بأزلية الكون يؤدي إلى استنتاجات سخيفة[٣].

وساق عددًا من المستندات التي تدل دلالة ظاهرة على حدوث الكون، وأنه لم يكن أزليًا، وأنكر على العلماء الفيزيائيين الذين ما زالوا يؤمنون بأزلية الكون، ولكنه مع ذلك يؤكد مرارًا القول بأن حدوث الكون لا يعني الاحتياج إلى الخالق كما سيأتي بيانه[٤].

ولم يكتف عدد من العلماء التجريبيين بالتأكيد على دلالة العلم الحديث على حدوث الكون، وإنما توسعوا في شرح البراهين العلمية الدالة على ذلك، وأطالوا في توضيح دلالاتها المختلفة، وتتبعوا التطورات التاريخية التي مرت بها تلك الدلالات، ورصدوا أهم محطاتها التي مرت بها.

أهم الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون:

ومن أهم الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (٣١).

(٢) تاريخ موجز للزمان (٧).

(٣) انظر: الكون في قشرة جوز (٧٢).

(٤) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٦٥).

الكون: **قانون الديناميك الثاني**، الذي يعني: أن الطاقة الحرارية لا تنتقل إلا من الأجسام الحارة إلى الأجسام الأقل منها حرارة، ولا يمكن أن يحدث العكس[1]، وهذا يدل على أن الطاقة في الكون لا تسير إلا في اتجاه واحد فقط، وهو الانتقال من الأعلى حرارة إلى الأقل حرارة.

وفي الاستدلال بهذا القانون على حدوث الكون، وبيان وجه دلالته، يقول عالم الطبيعة البيولوجي فرانك ألين (Frank Allen): «قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيًّا، وأنها سائرة حتمًا إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض، هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة، وتستحيل الحياة، ولا مناص من حدوث هذه الحالة من انعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق بمضي الوقت، أما الشمس المستعرة، والنجوم المتوهجة، والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أساسه يرتبط بزمان، بدأ من لحظة معينة، فهو إذن حدث من الأحداث، ومعنى ذلك: أنه لا بد لأصل الكون من خالق أزلي، ليس له بداية، عليم محيط بكل شيء، قوي ليس لقدرته حدود، ولا بد أن يكون هذا من صنع يديه»[2].

ويقول أستاذ الكيمياء الجيولوجية دونالد روبرت كار (Donald Robert Car): «أما عن تحديد عمر التكوينات الجيولوجية، مثل مواد الشهب وغيرها، فقد أمكن باستخدام العلاقات الإشعاعية أن نحصل على صورة شبه كمية عن تاريخ الأرض، ويستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج هذه الطرق متقاربة إلى حدٍّ كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد نشأ منذ نحو خمسة بلايين سنة، وعلى

---

(١) انظر: أساسيات الفيزياء، بوش (٣٢٧ ـ ٣٤٤).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (١٢). وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٩١).

ذلك، فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليًّا، ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية، ويتفق هذا الرأي مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية»[1].

وأقر برتراند راسل (Bertrand Russell) - وهو من أعمدة الملحدين الكبرى - بأن قانون الديناميك الحراري يدل على حدوث الكون، ولكنه سعى إلى التقليل من أهمية دلالته على ضرورة وجود الخالق وحاول تنفير القارئ من الاعتماد عليه[2].

وحين ذكر العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز (Paul Davies) القول بقدم الكون، أشار إلى أن هذا القول يواجه صعوبات بالغة التعقيد والقوة، وذكر منها دلالة القانون الثاني من قوانين الديناميك الحرارية، وشرح وجه كونه مشكلًا جدًّا على القول بأزلية الكون[3].

ومن الشواهد العلمية التي اعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون: **قضية الانفجار العظيم** بكل مكوناتها، وهي نظرية ضخمة، واسعة الأرجاء، كثيرة التفاصيل، ولكن حاصلها الذي يهمنا في هذا الموضع: أن العالم خرج إلى الوجود نتيجة انفجار عظيم حدث قبل أكثر من خمسة عشر ألف مليون سنة، تشكلت من خلالها جميع أجزاء الكون المكونة لهيكله[4].

وقد أضحت نظرية الانفجار العظيم - مع أنها ما زالت نظرية ظنيَّة - من أوسع الشواهد العلمية التي يعتمد عليها العلماء في إثبات حدوث الكون، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز (Paul Davies): «يتفق الفلكيون حاليًّا على أن الكون قد جاء إلى الوجود من انفجار عظيم[5]، وجعلها من

---

(١) المرجع السابق (٩١)، وانظر شاهدات أخرى: المرجع ذاته (٣٣، ٩٦)، والإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٥٥).

(٢) انظر: نظرة علمية (١٠٧ - ١٠٩).

(٣) انظر: الاقتراب من الله (١٥).

(٤) انظر: في شرح تفاصيل هذه النظرية: تاريخ موجز للزمان من الانفجار العظيم إلى الثقوب السوداء، ستيفن هوكنج (١٠٦ - ١١٠)، القوى الأربع الأساسية في الكون، بول ديفيز (١١٨ - ٢٢٣).

(٥) القوى الأربع الأساسية في الكون (٢٠).

أقوى الأدلة عنده على إثبات وجود الخالق المدبر للكون، ووصفها بأنها هبة الله، وبيَّن ذلك بأن ما نتج أثناءها وبعدها من الدقة الباهرة في قوانين الكون ومقاييسه يستحيل إلا أن يكون بفعل مدبر حكيم عليم[١].

وانتهى إلى أن الكون الذي تراه يحمل بصمات العمليات الفيزيائية التي حدثت منذ بداية التضخم، ومعنى ذلك: أن الكون لم يخرج أبدًا من عدم؛ بل هو خلق الله»[٢].

ويقول العالم الفيزيائي المعاصر ريتشارد موريس (Richard Morris) في سياق حديثه عن حدوث الكون: «أود إذن أن أؤكد على أن البرهان على أن الكون قد بدأ بانفجار كبير منذ ما يقرب من خمسة عشر ألف مليون سنة ما زال يبدو برهانًا ساحقًا، ومن المؤكد أن الأفكار العلمية هي مما يتغير فعلًا، وكثيرًا ما تنبذ النظريات، وليس مما لا يقبل التصور أن هذا قد يحدث في النهاية لنظرية الانفجار الكبير، على أنه لا يوجد إلا قلة من العلماء يؤمنون بأن هذا مما يحتمل أن يحدث في أي وقت عاجل، هذا إن كان سيحدث على الإطلاق، وما زال البرهان على وجود انفجار عظيم يبدو برهانًا جد مقنع»[٣].

وتُعد هذه النظرية الدليل الأقوى الذي اعتمد عليه العالم الفيزيائي المعاصر الملحد ستيفن هوكنج في إثبات حدوث الكون، فإنه شرح تفاصيل تلك النظرية ورصد الأدلة الدالة عليها وأكد ثبوتها وأقر بموجبها في إثبات حدوث الكون صراحة[٤].

وأما ستيفن واينبرج (Steven Weinberg) فقد أقام كتابه الشهير «الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون» على نظرية الانفجار العظيم، ومع تصريحه بأن تلك النظرية ليست يقينية في ثبوتها إلا أنه ذكر «أن نظرية عن أصل الكون شاعت جدًّا، حتى أن الفلكيين يدعونها غالبًا النموذج القياسي، وهذه النظرية

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢).

(٢) المرجع السابق (٢٥١)، وانظر: الاقتراب من الله، له أيضًا (٦٥).

(٣) حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا (١٦).

(٤) انظر: تاريخ موجز للكون (٥٥) والتصميم العظيم، له أيضًا (١٥٢ ـ ١٥٦).

هي تقريبًا النظرية المسماة «الانفجار العظيم»[1]، ثم توغل في شرح تفاصيلها، وذكر شواهدها العلمية في سائر الكتاب.

ويكشف أنتوني فلو (Antony Flew) عن أثر هذه النظرية عليه، فيقول: «عندما التقيت لأول مرة ـ كفيلسوف ملحد ـ بنظرية الانفجار الكوني التي تصدت لتفسير وجود الكون، أدركت أنني أواجه نظرية مختلفة، نظرية تتماشى ما يطرحه سفر التكوين، وإذا كان الأمر كذلك، فلم يعد هناك مفر من البحث عمن أحدث هذه البداية»[2].

وتُعد نظرية الانفجار العظيم من أعظم الكوارث العلمية التي نزلت كالصاعقة على عقول الناقدين للأديان؛ ولأجل هذا استماتوا في التنكر لها، وفي الاعتراض عليها، ووَصفَها أحدهم بأنها نظرية كريهة، ونعتها آخر، فذكر أنها نظرية بغيضة للعقل العلمي[3].

وقد ساق المتبنون لهذه النظرية في الاستدلال على ثبوتها أدلة علمية كثيرة جدًّا، وكل دليل منها يصلح أن يكون دليلًا مفردًا على حدوث الكون، ولكن تفصيل ذلك مما يطول به الكلام جدًّا[4].

ونتيجة لقوة الأدلة العلمية الدالة على حدوث الكون طفق عدد كبير من المنكرين لوجود الله لا يظهر المنازعة في ثبوت ذلك، وإنما يظهر المنازعة في ثبوت دلالة ذلك على ضرورة وجود الخالق كما سيأتي بيانه.

وأما المقدمة الثانية من مقدمات دليل الخلق والإيجاد، وهي: أن الحادث لا بد له من محدث، فالمراد بها: أن أي فعل يحدث في الوجود فإنه

---

(١) الدقائق الثلاث الأولى من عمر الكون (١٢)، وانظر (١٦)، وقد مدح العالم الفيزيائي المعاصر ستيفن هوكنج هذا الكتاب بأنه جيدًا جدًّا، انظر: تاريخ موجز للزمان (١٠).

(٢) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل لعمر شريف ـ (٨٠).

(٣) انظر: القضية الخالق، لي ستروبل (١٤٥ ـ ١٤٦).

(٤) انظر: التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٥٧)، وحافة العلم، ريتشارد موريس (٥٢)، والله والعلم، جان غينون (٧٨)، خلق الكون بين العلم والإيمان، محمد باسل الطائي (٨٤ ـ ٩٥).

لا بد له من فاعل يقوم به ويؤثر في وجوده؛ لأنه يستحيل في المعدوم أن يحدث نفسه أو أن يقع بغير فاعل.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات، وأوضح المبادئ العقلية الضرورية، وضرورة احتياج الحوادث إلى أسباب مؤثرة مبدأ عقلي ضروري، لا يمكن للعقل الإنساني أن يستمر في التنكر له، أو أن يدوم على تصور نقيضه ألبتة، فلا يمكن للعقل الإنساني أن يصدق بوجود شيء كان معدومًا بدون أن يكون له فاعل أثر في إحداثه.

وهذا المبدأ من أوائل ما يدركه البشر في حياتهم العملية؛ بل هو من أعظم المعاني الفطرية المستقرة في الطبيعة الإنسانية، ومن أجلى القوانين التي يخضعون لها في تعاملاتهم الحياتية، ويسيرون على وفقها في فهم ما يدون حولهم من أحداث الكون، وفي بيانه هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «من المعلوم بالضرورة أن الحادث بعد عدمه لا بد له من محدث، وهذه قضية ضرورية معلومة بالفطرة، حتى للصبيان؛ فإن الصبي لو ضربه ضارب وهو غافل لا يبصره لقال: من ضربني؟ فلو قيل له: لم يضربك أحد، لم يقبل عقله أن تكون الضربة حدثت من غير محدث؛ بل يعلم أنه لا بد للحادث من محدث. فإذا قيل: فلان ضربك، بكى حتى يضرب ضاربه»[(١)].

ويقول ابن حزم في سياق بيانه للمعارف التي يدركها الإنسان بالبديهة والفطرة: «فمن ذلك علمه بأن الجزء أقل من الكل، فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى وإذا زدته ثالثة سُرّ، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء... ومنها: علمه بأنه لا يكون فعل إلا من فاعل، فإنه إذا رأى شيئًا قال: من عمل هذا؟ ولا يقنعه ألبتة بأنه انعمل بدون عامل»[(٢)].

فظهر من التقرير السابق أنه لم يبق إلا أن حدوث الممكن[(٣)] وانتقاله من

---

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٥٨).

(٢) الفصل في الأهواء والملل والنحل (١/ ٤٠).

(٣) هو ما لم يكن وجوده أو عدمه ضروريًا في العقل.

العدم إلى الوجود لا يمكن إلا أن يكون بفاعل لا فاعل قبله.

ومن خلال هاتين المقدمين يتنبه العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية الملازمة لهما، وهي: أن الكون لا بد أن يكون له خالقٌ حيٌّ قادرٌ مختارٌ مريدٌ، فإذا ثبت أن الكون حادث وأن الحادث لا بد له من فاعل، فإن العقل الإنساني ينطلق مباشرة من غير توقف ولا نظر إلى أن الكون لا بد له من خالق.

فاعتماد المؤمنين على دليل الخلق والإيجاد قائم على المبادئ الفطرية الإثباتية، ومنطلق من استخلاص العلم اليقيني من المقدمات الضرورية، وليس معتمدًا على الجهل وعدم العلم، ولا على رغبة صنف من الناس، ولا على عجز المخالفين عن إقامة الدليل المناقض، كما يصور ذلك بعض أتباع التيار الإلحادي.

حقيقة استدلال المؤمن بدليل الحدوث:

فالمؤمن لا يقول في استدلاله بدليل الحدوث: إنه لا يعلم من أحدث الكون، ويفترض وجود الله لحل ذلك، وإنما يقول: إن الاستدلال العقلي الضروري بدليل الخلق والإيجاد والترابط بين مقدماته، وما يستند إليه من مبادئ فطرية عقلية، يدل على أن الكون لا بد له من خالق.

والمؤمن لا يقول: إن اعتمادي على دليل الخلق والإيجاد ناتج عن عجز المخالفين لي عن إثبات النقيض لقولي، وإنما يثبت دعواه بما يتضمنه دليل الخلق والإيجاد من معاني ثبوتية قطعية، فسواء وُجد المخالف أو لم يوجد، فإن دليل الخلق يدل على ضرورة وجود الخالق، وسواء وجد من يجادل في صحة مقدماته أو لم يوجد، فدلالة الدليل قائمة على ما تضمنه من دلالات ثبوتية معرفية، وليس له علاقة بحال المخالف.

والمؤمن لا يقول: إني أجهل كيف وُجد الكون، وليس لدي علم عن علة حدوثه، فأنا أفترض وجود الله حلًّا لهذا الجهل، وإنما يقول: إن لدي أدلة عقلية ضرورية تضطر العقل الإنساني السليم إلى الإقرار بأن الكون لا

يمكن إلا أن يكون مخلوقًا لخالق أزلي قادر عليم، فهو لا يتوسل بالمجهول على إثبات إيمانه، وإنما يعتمد على العلوم الضرورية في إثبات ذلك.

والمؤمن لا يقول: إنا وجدنا السلسلة في الفاعلين تستمر إلى ما لا نهاية، فرغبنا في وضع حد لها حتى نصل إلى حل، وإنما يقوم استدلاله على استحالة الاستدلال في الفاعلين إلى ما لا نهاية، نتيجة للدلالة العقلية الضرورية، وليس لمجرد الرغبة والكسل النظري.

والمؤمن لا يقول: إن العلم عجز عن تفسير الكون، فكان لا بد من افتراض وجود الله حتى نحل بذلك أسرار الكون، ونسد العجز الإنساني، وإنما يقول: إن الإيمان بضرورة وجود الخالق تقتضيه الأدلة العقلية الضرورية، فسواء عجز العلم عن تفسير العالم، أو لم يعجز، فإن المقتضيات الضرورية للدلالات العقلية توجب الإقرار بوجود الله.

التنبيه على دليل الخلق والإيجاد في القرآن الكريم:

مع أن دليل الخلق والإيجاد دليل عقلي في أصله، إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرًا، وكررت التنبيه عليه مرارًا، وأشارت إلى مسلماته التي يقوم عليها، وإلى مقتضياته التي ينتهي إليها في مواطن متعددة.

ومن المواطن التي جاء التنبيه فيها على دليل الخلق والإيجاد: قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾﴾ [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾﴾ [مريم: ٩]، وكذلك جميع الآيات التي تذكر الخلق، وتتحدث عن حدوث الذوات والصفات، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُزْجِى سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُۥ ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ رُكَامًا فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِنۢ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَيَصْرِفُهُۥ عَن مَّن يَشَآءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٤٣﴾﴾ [النور: ٤٣]، وغيرها من الآيات[1]

---

(١) انظر في جمع إشارات القرآن إلى دليل الحدوث: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٢٠٩ ـ ٣٠٠).

والقرآن في ذلك كله لا يسلك مسالك الاستدلال بالقياس الكلي، الذي يقوم أولًا على إثبات المعاني الكلية، ثم يستخرج منها الحكم على الجزئي، وإنما يعتمد على الأدلة الدالة على إحداث الجزئيات بما تقتضيه الضرورة الحسية[1].

وقد أشار القرآن الكريم إلى المسلمات الفطرية والعقلية التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: ٣٥]، فهذه الآية تنبه على المسلمات الضرورية التي يعتمد عليها الاستدلال بخلق الإنسان على وجود الله؛ وذلك أن الأمر «لا يخلو الأمر من واحدة من ثلاث حالات بالتقسيم الصحيح، **الأولى**: أن يكونوا خلقوا من غير شيء؛ أي: بدون خالق أصلًا، **الثانية**: أن يكونوا خلقوا أنفسهم، **الثالثة**: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم، ولا شك أن القسمين الأولين باطلان، وبطلانهما ضروري كما ترى، فلا حاجة إلى إقامة الدليل عليه لوضوحه، والثالث هو الحق الذي لا شك فيه، أنه هو ﷻ خالقهم المستحق منهم أن يعبدوه وحده ﷻ»[2].

وتوسع ابن تيمية في بيان وجه دلالة هذه الآية على المعاني الضرورية التي يستند إليها دليل الخلق والإيجاد فيقول: «هذا تقسيم حاصر، يقول أَخُلقوا من غير خالق خلقهم؟! فهذا ممتنع في بداية العقول، أم هم خلقوا أنفسهم؟! فهذا أشد امتناعًا، فعلم أن لهم خالقًا خلقهم وهو ﷻ ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار، ليبيِّن أن هذه القضية التي استدل بها فطرية بديهية مستقرة في النفوس، لا يمكن لأحد إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدّعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسه»[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢/ ١١).

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي (٣/ ٤٩٤).

(٣) الرد على المنطقيين (٢٥٣).

ومن أوضح النصوص الشرعية التي تضمن الإشارة إلى مكون من أهم المكونات التي يعتمد عليها دليل الخلق والإيجاد: قول النبي ﷺ: «**يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله، ولينته**»[1].

وقد فهم بعض النظار من هذا الحديث أن النبي ﷺ لم يأمر بالطريق البرهاني، وإنما أرشد فقط إلى التسليم والتقليد والانتهاء عن البحث والنظر.

وهذا الفهم غير صحيح، فالنبي ﷺ أرشد في هذا الحديث إلى أفضل الطرق البرهانية وأجمعها، فهو لم يأمر بالاستعاذة بالله وحدها - مع أهمية ذلك وضرورته - وإنما أمر العبد أن ينتهي عن الخوض في ذلك السؤال مع الاستعاذة بالله؛ إعلامًا منه بأن ذلك السؤال متضمن لخطأ منطقي، وغلط عقلي ظاهر، «فإن النفس تطلب سبب كل حادث، وأول كل شيء حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى...

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات، ونهاية النهايات، وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا آخر وجب أن ينتهي، فأمر النبي ﷺ العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل، كما يؤمر كل من حصّل نهاية المطلوب، وغاية المراد أن ينتهي إذ كل طالب ومريد فلا بد له من مطلوب، ومراد ينتهي إليه، وإنما وجب انتهاؤه؛ لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقًا. ولم يكن خالقًا لكل مخلوق؛ بل كان يكون من جملة المخلوقات، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق، وهذا معلوم بالضرورة والفطرة، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة»[2].

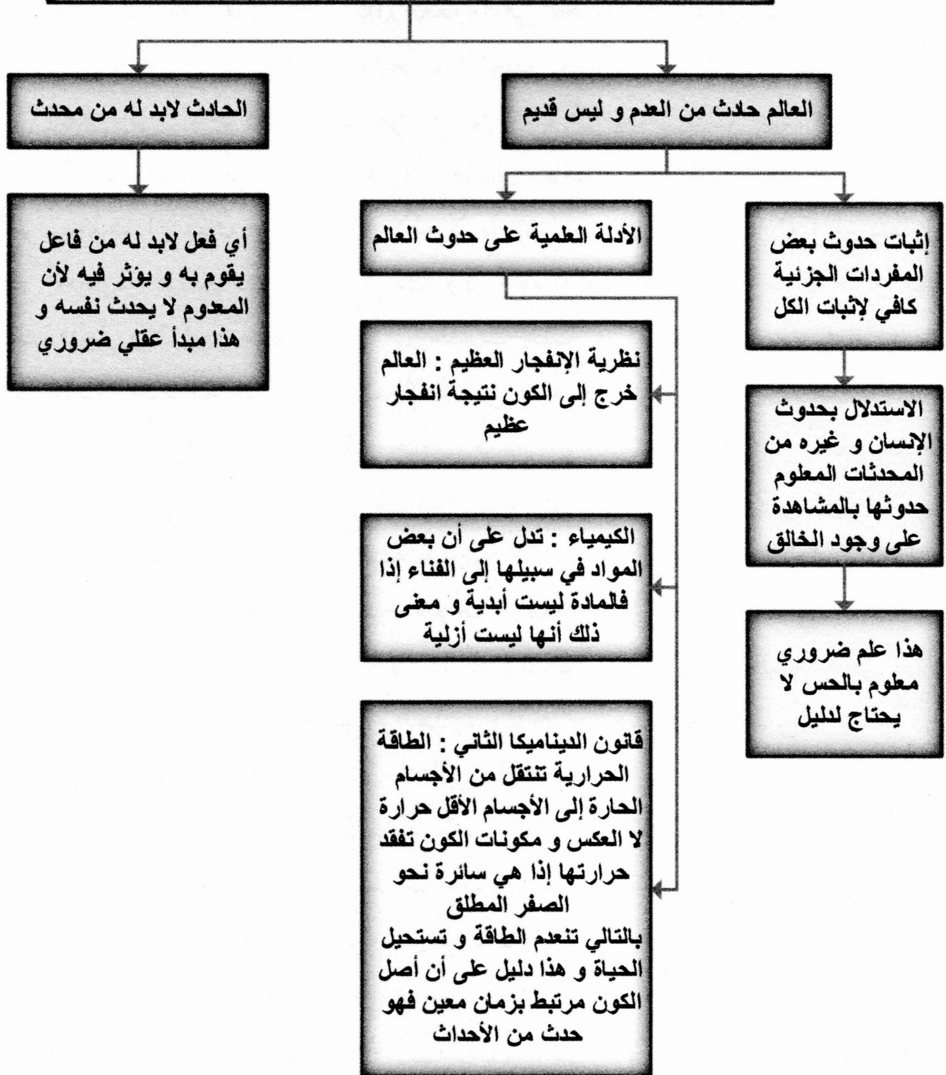
---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٢٧٦)، ومسلم، رقم (٣٦٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٣/ ٣١٤)، وانظر: المرجع ذاته (١/ ٢١١)، وفتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر (١٢/ ٣٣٢).

وينكشف من خلال التقرير السابق أن النصوص الشرعية الإسلامية اهتمت كثيرًا بدليل الخلق والإيجاد، ويتضح أن فكرته ومسلماته ومستنداته ومقتضياته حاضرة بقوة في شواهدها وقد أثر هذا الاهتمام بدليل الخلق والإيجاد على تفكير علماء المسلمين، فكان الاستدلال بالحدوث والخلق من العدم هو الفكرة المحورية ـ مع دليل الفطرة ـ التي اعتمد عليها مجمل علماء الإسلام في إثبات ضرورة وجود الخالق، ومع أنهم متفاوتون في مسالكهم الاستدلالية ومختلفون في مساراتهم المنهجية، إلا أن الفكرة المحورية التي تدور عليها جميع جهودهم ترجع إلى فكرة الإيجاد من العدم.

ولا تكاد تجد عن الطوائف الأخرى، سواء كانوا من أهل الأديان، أو من الفلاسفة اعتمادًا على فكرة الحدوث والإيجاد من العدم كما تجده عند علماء المسلمين، وإنما تجد لديهم اعتمادًا على معاني متنوعة راجعة إلى أبواب مختلفة في الاستدلال، إما إلى معنى الكمال الوجودي أو غيره، حتى أضحى عدد من المؤمنين المقرين بوجود الله من غير المسلمين يسمي دليل الخلق والإيجاد بالدليل الكلامي، على اعتبار أنه مأخوذ من تراث علماء الكلام في الفكر الإسلامي ومع أن حديث المتكلمين عن دليل الحدوث ليس مستقيمًا إلا أن تلك التسمية فيها مؤثر مهم على معنى الفكرة التي ذكرناها.



المشجر رقم (١) تشجير لدليل الخلق والإيجاد

إثراء توضيحي مهم لضرورة مبدأ السببية وأن كل حادث لا بد له من محدث[1] غير داخل في المقرر الإلزامي

يمكن أن يقال في بيان وجه ضرورة مبدأ السببية عن طريق التقسيم العقلي الحاصر: إن حدوث الشيء بعد أن لم يكن موجودًا دليل على أنه ليس قديمًا؛ إذ لو كان قديمًا لما كان معدومًا في لحظة من اللحظات، ودليل على أنه ليس ممتنعًا؛ إذ لو كان ممتنعًا لما تحقق وجوده في الخارج ثم إن انتقاله من العدم إلى الوجود لا يخلو من حالين: إما أن يكون ذلك حادثًا بغير فاعل وإما أن يكون بفاعل، وحدوثه بغير فاعل مناقض للضرورة العقلية والنفسية التي يجدها الإنسان في داخله؛ لأنه لا يوجد أحد من العقلاء الأسوياء يتعامل مع أحداث الواقع بأن لا فاعل لها ولا أحد منهم يعتقد بأن سرقة ماله كان بغير فاعل ولا أحد منهم يعتقد أن حدوث الشج في رأسه كان بغير فاعل؛ بل كل عاقل يعتقد أنه ما من حدث إلا له من فعله.

فلم يبق إلا أن يكون لكل حادث فاعل، وحدوثه بالفاعل لا يخلو إما أن يكون الفاعل هو الشيء الحادث نفسه وإما أن يكون غيره، ولكن كون الشيء المعدوم يحدث نفسه ويعطيها صفة الوجود مستحيل لثلاثة أمور: **الأول**: أنه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه، لاستحالة وجود الفعل قبل الفاعل، **والثاني**: لأن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه لنفسه ولا لغيره، **والثالث**: لأن الشيء الممكن في حال عدمه يتساوى في حقه الوجود والعدم، وترجيح أحد الاحتمالين لا بد له من مرجح؛ لاستحالة ترجح أحد الاحتمالين بلا مرجح، ويستحيل أن يكون المرجح الشيء المعدوم ذاته؛ إذ لو كان كذلك لكان قديمًا، ولكنه ليس كذلك.

فلم يبق إلا أن يكون الفاعل المؤثر في انتقال الشيء من العدم إلى الوجود خارجًا عن ذات الشيء، وإذا كان خارجًا، فإنه لا يخلو من حالين: إما أن يكون وجود ذلك الفاعل مسبوقًا بالعدم، وإما ألا يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، فإن كان مسبوقًا بالعدم، فيَرِد عليه ما يرد على الموجود السابق، ويلزم منه التسلسل في الفاعلين المؤثرين، بحيث يكون لكل فاعل فاعل، وهكذا إلى

(١) غير داخل في الاختبار (إثرائي)، الصفحتين (٣٩ ـ ٣٧).

ما لا نهاية، وهذا أمر ممتنع في بدائه العقول، ويؤدي بالضرورة إلى عدم حدوث شيء في الواقع؛ لأنه إذا كان الفاعل لا يفعل إلا بعد فعل فاعل قبله، وافترضنا أنه لا يوجد فاعل ليس قبله فاعل، فإنه لا يمكن أن يقع شيء في الوجود، فإذا وجدنا أحداثًا في الوجود علمنا استحالة التسلسل في الفاعلين.

ومما يوضح أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى عدم وقوع الأفعال: أننا لو افترضنا أن مجرمًا حكم عليه بالقتل، فقال الجندي: لا يمكن أن أضرب عنقه حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه: لا يمكن أن آمر بذلك حتى يأمرني من هو أعلى مني رتبة، وقال من هو أعلى منه مثل قوله، فإننا إذا افترضنا أن السلسلة لا تنتهي إلى قائد لا ينتظر الأمر ممن هو أعلى منه فإنه لا يمكن أن يقتل ذلك المجرم، وإذا وجدناه مقتولًا فإننا نعلم بالضرورة أن السلسلة منتهية إلى حد معين بالضرورة.

ويشرح ابن تيمية البعد العقلي الذي يدل على أن التسلسل في الفاعلين يؤدي بالضرورة إلى انعدام الفعل، فيقول: «إذا قال القائل: هذا موجود بآخر، والآخر إلى غير نهاية، أو هذا أبدعه آخر، والآخر أبدعه آخر إلى نهاية، كان حقيقة الكلام أنه يُقدر معدومات لا نهاية لها.

فإن قُدر فاعلًا إذا لم يكن موجودًا بنفسه، لم يكن له من نفسه إلا العدم، وقد قدر فاعله ليس له من نفسه إلا العدم.

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم، ولا للمجموع من نفسه إلا العدم، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع، وكل من ذلك ليس منه إلا العدم، فيكون قد قدر مجموع ليس منه إلا العدم، وما كان كذلك امتنع أن يكون منه وجود، فإن ما لا يكون منه إلا العدم، ولا من مجموعه، ولا من أفراده، يمتنع أن يكون منه وجود.

فإذا قُدر ممكنات متسلسلة، كل منها لا وجود له من نفسه، لم يكن هناك إلا العدم، والوجود موجود محسوس، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه، ليس وجوده من غيره»[1]. انتهى.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٩).

العالم حادِثٌ من الأحداثِ
كما تقرر في بحث (الأدلة العقلية على وجود الله)

بالتالي نحن نثبت وجود حوادِث بالضرورة

لكل حادثٍ مُحدِث بالضرورة أيضا
(مبدأ عقلي ضروري)

هذا المحدِثُ إما أن يكون

قديم غير مسبوق بعدم
وهو الخالق الحي
المريد

حادِثٌ فله مُحدِثٌ
لأن لكل حادِثٍ محدِثٌ بالضرورة
(مبدأ عقلي ضروري)

إما أن يتسلسل هذا إلى
ما لا نهاية

هذا ممتنع عقلا
لاستحالة تسلسل
الفاعلين

أو ينتهي إلى محدِثٍ
أول غير مُحدَثٍ
وهو بالضرورة إما

حادِثٌ

وهذا ممتنع عقلا لأن
الحادِثَ الأول بلا محدِث

قديم غير مسبوق بعدم
وهو الخالق الحي
المريد

المشجر رقم (٢) تشجير لمبدأ كل حادث له محدث

الدليل الثاني: دليل الإحكام والإتقان

حقيقة هذا الدليل:

تتحصل حقيقة هذا الدليل في الاستدلال على ضرورة وجود الله تعالى بما في العالم من الإتقان في الخلقة والإحكام في تفاصيله الدقيقة المذهلة، فالكون يتصف بالدقة المبهرة والتصميم المذهل إلى درجة تبلغ بالعقول حالة من الانبهار والذهول، وتحقق ذلك لا بد فيه من فاعل يتصف بالقدرة والحكمة وسعة العلم.

ما يستند إليه هذا الدليل:

وهذا الدليل دليل يقيني مركب من الدلالات الحسية المباشرة الضرورية ومن المبادئ العقلية البدهية؛ ولأجل هذا فهو دليل قريب من العقل الإنساني والفطرة البشرية، ومسلكه الاستدلالي يستعمله عامة العقلاء في تعاملاتهم الحياتية، فهو مثل دليل الخلق والإيجاد دليل سهل يسير المقدمات قريب النتائج قليل الخطوات، لا يحتاج إلى تعلم ولا دراسة ولا تذكر ولا مراجعة.

الفرق بين دليل الخلق والإيجاد ودليل الإحكام والإتقان:

والفرق بين هذا الدليل ودليل الخلق الإيجاد أن هذا الدليل يستند إلى حالة الكون بعد وجوده، ودليل الخلق يستند إلى نشأة الكون في أول حدوثه، فكما أن المخلوقات يدل حدوثها من العدم على ضرورة وجود الخالق، فإن الحالة التي هي عليها بعد حدوثها من الدقة في الخلقة والبراعة في الإتقان والإبهار في التصميم والإحكام تدل على ضرورة وجود الخالق سبحانه أيضًا.

وهذا يدل على أن المخلوقات تدل على وجود الله من جهتين: **الأولى**: من جهة إحداثها من العدم، **والثانية**: من جهة إتقانها وإحكامها بعد الإيجاد والإحداث.

ويشترك دليل الإتقان والإحكام مع دليل الخلق والإيجاد في أن كلًّا

منهما يستند في دلالته إلى آثار الله في الخلق، وفي أن كلًّا منهما مركب من دلالة الحس والعقل معًا.

ونتيجة لتعدد صور الإتقان والإحكام في الكون وتنوع المشاهد الدالة على ذلك تعددت الأسماء والألقاب التي يعبر بها عن ذلك الدليل: فإنه يسمى دليل العناية، وقد سماه بذلك ابن رشد[١]، باعتبار أن الكون وضع على هيئة دقيقة موافقة لمصالح الإنسان ومنافعه الحياتية.

ألقاب دليل الإحكام والإتقان:

ويسمى دليل: التخصيص، وسماه بذلك أبو المعالي[٢]، باعتبار أن الكون خصص فيه كل جزء بصورة وتقدير مناسب لطبيعته ووظيفته المتعلقة به، ويسمى: دليل التسوية، باعتبار أن الخلق سويت صورته في أحسن شكل وأكملت صنعته بحيث لا يكون فيه خلل ولا اضطراب[٣]، ويسمى: دليل الهداية، باعتبار أن كل جزء في الكون هدي إلى ما خلق لأجله وألهم غاية وجوده ويسر له الطريق لبلوغها، ويسمى: دليل النظام، باعتبار أن المخلوقات أحكمت بنظام دقيق تسير وفقه لا ينخرم ولا يتغير ويسمى: دليل الغاية، باعتبار أن كل مخلوق من المخلوقات وضعت له غاية يسير إليها ويتوجه نحوها[٤]

ويسمى: دليل التصميم، باعتبار أن كل الكون مصمم مبني بصورة دقيقة مذهلة مبهرة، كل جزء فيه يؤدي وظيفة دقيقة أحيطت به، ولو حصل أي تغيير في المقدار أو المكان لوقعت آثار عظيمة، وهذا الاسم مشتهر كثيرًا عن العلماء المشتغلين بالعلوم التجريبية الحديثة.

فكل الأسماء التي سبقت هي في الحقيقة اسم لحقيقة واحدة، وتعبيرات

---

(١) انظر: مناهج الأدلة، ابن رشد (٦٠).

(٢) انظر: العقيدة النظامية، أبو المعالي (١٦)، وانظر أيضًا: وجود الله، يوسف القرضاوي (٣٣).

(٣) انظر: وجود الله، يوسف القرضاوي (٢٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٤٢).

مختلفة لدليل واحد وقد أخطأ عدد من الباحثين، فتعامل مع كل اسم منها على أنه دليل مستقل بذاته وحقيقته وهذا صنيع خاطئ غير دقيق.

يُعد دليل الإتقان والإحكام من أكثر الأدلة الدالة على وجود الله حضورًا عند العلماء المسلمين منذ قرون عديدة، فقد أكثروا من التنبيه عليه وتوسعوا في شرح أشكاله وأصنافه، ثم ازداد الاهتمام به مع التطورات الكبيرة في العلم التجريبي؛ بل أضحى بسبب اكتشافات العلم لكثير من أسرار الكون العظيمة من أكثر الأدلة استعمالًا في الحديث عن ضرورة وجود الله، وبات من أقوى البراهين تأثيرًا في نفوس الناس وفي تغيير مجريات الحوار بين أتباع الأديان والناقدين لها نتيجة لكثرة الشواهد الدالة عليه وروعتها وجمالها وإبهارها.

وفي بيان قوة حضوره وتأثيره يقول انتوني فلو (Antony Flew): «لا شك أن ما كشفه العلم الحديث من معلومات هائلة في مجال قوانين الطبيعة ونشأة الكون، وكذلك نشأة الحياة وتنوع الكائنات الحية قد أمد هذا البرهان ـ دليل الإتقان ـ بالكثير من الأدلة التي أعانتني كثيرًا في الوصول إلى هذا الاستنتاج»[1]؛ يعني: الإقرار بأن هناك إلٰه، ويقول جون وليام كلوتس (John William Klotz) بعد أن ذكر دقة الخلق وإتقانه: «ولا شك أن العلوم قد ساعدتنا على زيادة فهم وتقدير ظواهر هذا الكون المعقد، وهي بذلك تزيد من معرفتنا بالله ومن إيماننا بوجوده»[2].

مقدمات دليل الإحكام والإتقان ومكوناته:

ودليل الإتقان والإحكام قائم على مقدمين أساسيتين، هما: الأولى: أن الكون متقن ومحكم في خلقته، والثانية: أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل حكيم عليم.

ومع وضوح هاتين المقدمتين وجلائهما فإنا سنفصل الحديث في كل واحدة منهما، ونقيم الأدلة والبراهين عليهما ونرصد الشواهد الوجودية الدالة عليهما.

---

(١) هناك إلٰه، انتوني فلو ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٨٣).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفرونسيما (٥٢).

أما المقدمة الأولى من مقدمات دليل الإحكام والإتقان، وهي: أن الكون متقن ومحكم في خلقته، فالمراد بها: أن الكون رُكب بصورة معقدة جدًّا، لا يمكن اختزالها في أسباب راجعة إلى الكون نفسه أو إلى الصدفة وشكلت أحداثه وأجزاءه في مسارات دقيقة صارمة، بحيث أن كل جزء منه يؤدي وظيفة دقيقة خاصة به، وقدرت مكوناته بمقادير دقيقة، بحيث أن أي زيادة فيها أو نقصان يؤدي إلى اختلافات كبيرة ربما تؤول إلى فساد الكون كله.

وقد تنوعت الأدلة والشواهد الدالة على صحة هذه المقدمة، وهي منقسمة إلى نوعين أساسيين:

أما النوع الأول: فهو الدليل الحسي المباشر، فكل عاقل يشاهد أصنافًا منوعة من الإتقان في الوجود، وأشكال متعددة من الإحكام في صنعة الأشياء، وقد كان هذا النوع من الاستدلال الحسي المباشر منتشرًا عند الأقدمين قبل ظهور العلم التجريبي، وفي بيانه والاعتماد عليه يقول الخطابي: «أنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيئة للمطاعم والملابس والمشارب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالمُمَلّك البيت المخول ما فيه، وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق، بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعًا حكيمًا، تام القدرة بالغ الحكمة»[1].

ويعتمد ابن رشد على المسلك ذاته في إثبات الإحكام والإتقان في الكون فيقول: «وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر، وسائر الكواكب... وسائر الكائنات من الحيوانات البرية، وكذلك الماء، موافقًا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الحلقة والبِّنة لاختل وجود المخلوقات التي ها

---

(١) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (١/ ٥٠٦).

هنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق؛ بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله ﷻ»[1].

وأما النوع الثاني: **فهو الدليل العلمي التجريبي**، فقد كشف العلماء مع التطورات العلمية الحديثة أصنافًا من الإتقان والإحكام في الكون، وألوانًا مبهرة من الدقة والتقدير، وأشكالًا مختلفة من التصميم المبهر، الذي لا تكاد تستوعبه العقول، ودبّج العلماء مقطوعات مطولة في وصف ذلك الإتقان، تفننوا في توضيح الإحكام وتناغمه ودهشته.

والإقرار بإتقان صنعة الكون وإحكامه ودقة تقدير ليس خاصًا بالعلماء المؤمنين؛ بل أقر به أكثر العلماء الملاحدة، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز (Paul Davies): «حتى العلماء الملحدون الذين يشكلون جزءًا صغيرًا جدًّا وهشًّا من الكون يدبّجون قصائد المديح في ضخامته وعظمته وتناغمه وأناقته وعبقريته»[2].

ومن الملاحدة الذين توسعوا في شرح الإتقان والإحكام في الكون: العالم الفيزيائي المعاصر: ستيفن هوكنج (Stephen Hawking)، فإنه أولى هذه القضية اهتمامًا بالغًا، وكرر مرارًا بأن الكون متصف بالضبط الدقيق المبهر، ويقول: «معظم الثوابت الأساسية في نظرياتنا تبدو مضبوطة بدقة، بمعنى: أنها لو عدلت بمقادير بسيطة، فإن الكون سيختلف كيفيًّا، سيكون في حالات عديدة غير ملائم لتطورات الحياة»[3]، ثم يقول: «يبدو أن كوننا وقوانينه كليهما مصممان على يد خياط ماهر لدعم وجودنا»[4].

ولكنه مع ذلك حاول أن يُرجع ذلك الضبط الدقيق إلى مصدر آخر غير الخالق سبحانه، كما سيأتي بيانه بعد قليل.

---

(١) مناهج الأدلة، ابن رشد (٨٩).

(٢) الجائزة الكبرى، لماذا الكون مناسب للحياة، بول ديفيز (٣١).

(٣) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٩٢).

(٤) المرجع السابق (١٩٥).

وفي توضيح الإتقان والإحكام في الكون يقول جون وليام كلوتس (John William Klotz) عالم متخصص في الوراثة وعلم البيئة ـ: «إن هذا الكون الذي نعيش فيه قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون نشأ بمحض المصادفة، إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر الذي لا يمكن نسبتها إلى قدر أعمى»[١].

وقد أكثر العلماء التجريبيون من الحديث عن أشكال الدقة والإحكام في الوجود، وقدموا أدلة وبراهين متعددة على ذلك، ومظاهر الضبط الدقيق في الوجود ومشاهده شاملة لمجالات وجودية كثيرة: المجال الفلكي والمجال الفيزيائي والمجال الحيوي المتعلقة بالحياة ومجرياتها ومعلوماته وغير ذلك من المجالات، وقد تحدث أصحاب كل اختصاص عما اكتشفوه من ذلك التصميم المبهر والإتقان المذهل، وسنقتصر هنا على مظاهر الإحكام في مجال القضايا الكونية الفيزيائية.

فمن أهم القضايا التي أبهرت العلماء بإتقانها العجيب: قضية الثوابت الكونية، فالكون ضبط بقوانين دقيقة ثابتة صارمة تشترك فيما بينها في تسيير مجريات الكون كلها ليكون مناسبًا للعيش والحياة فيه، ولو وقع أي تغير في تلك الثوابت ولو قليلًا فإنه من المستحيل أن يكون على صورته التي هو عليها الآن، وقد بدا حديث العلماء عن دلالة العلم التجريبي على دقة الكون وروعة قوانينه منذ عقود، فكتب العالم الأمريكي الشهير كريسي موريسون (Cressy Morrison) كتابه «الإنسان لا يقوم وحده» الذي ترجم إلى العربية بعنوان «العلم يدعو للإيمان»، وانطلق منه في إثبات وجود الله من أن عالمنا الذي نعيش فيه عالم فذ محكم البناء ومتقن التصميم بدرجة مدهشة جدًّا، ثم توسع كثيرًا في شرح مشاهد الإتقان في العالم، فذكر أن «دوران الأرض حول محورها قد حدد بالضبط لدرجة أن اختلاف ثانية واحدة في مدى قرن من الزمان يمكن أن يقلب التقديرات الفلكية»[٢]، وتحدث عن الثوابت الكونية

---

(١) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفرونسيما (٥٢).

(٢) العلم يدعو للإيمان (٥٢).

المتعلقة بالكواكب الأخرى؛ كالزهرة والمريخ وعطارد وغيرها، وعن النسب الدقيقة في ضبط الهواء في الكون والغازات المنتشرة فيه[1]

ويتحدث أستاذ الكيمياء توماس دافيد باركس (David Parks) عن دقة التصميم المتعلقة بالماء قائلًا: «وللماء فوق ذلك كثير من الخواص الأخرى ذات الأهمية البالغة، والتي إذا نظر الإنسان إليها في مجموعها وجدها تدل على التصميم والتدبير، فالماء يغطي نحو ثلاثة أرباع سطح الأرض، وهو بذلك يؤثر تأثيرًا بالغًا على الجو السائد ودرجة الحرارة، ولو تجرد الماء من بعض خواصه لظهرت على سطح الأرض تغيرات في درجة الحرارة، تؤدي إلى حدوث الكوارث وللماء درجة ذوبان مرتفعة وهو يبقى سائلًا فترة طويلة من الزمن، وله حرارة تصعيد بالغة الارتفاع، وهو بذلك يساعد على بقاء درجة الحرارة فوق سطح الأرض عند معدل ثابت، ويصونها من التقلبات العنيفة، ولولا كل ذلك لتضاءلت صلاحية الأرض للحياة إلى حدٍّ كبير، ولقلَّت متعة النشاط الإنساني على سطح الأرض بدرجة عظيمة.

وللماء خواص أخرى فريدة في نوعها، وتدل كلها على أن مبدع هذا الكون قد رسمه وصممه بما يحقق صالح مخلوقاته»[2]

وأما فرانك ألين (Frank Allen) ـ عالم الطبيعة البيولوجية ـ فإنه يتوسع في الكشف عن مظاهر الإتقان في الكون فيقول: «أن ملاءمة الأرض للحياة تتخذ صورًا عديدة، لا يمكن تفسيرها على أساس المصادفة أو العشوائية، فالأرض كرة معلقة في الفضاء تدور حول نفسها، فيكون في ذلك تتابع الليل والنهار، وهي تسبح حول الشمس مرة في كل عام، فيكون في ذلك تتابع الفصول الذي يؤدي بدوره إلى زيادة مساحة الجزيء الصالح للسكنى من سطح كوكبنا، ويزيد من اختلاف الأنواع النباتية أكثر مما لو كانت الأرض ساكنة، ويحيط بالأرض غلاف غازي يشتمل على الغازات اللازمة للحياة،

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦١ ـ ٨١).

(٢) الله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفر مونسيما (٥٠).

ويمتد حولها إلى ارتفاع كبير يزيد على ٥٠٠ ميل ويبلغ هذا الغلاف الغازي من الكثافة درجة تحول دون وصول ملايين الشهب القاتلة يوميًا إلينا، منقضة بسرعة ثلاثين ميلًا في الثانية، والغلاف الذي يحيط بالأرض يحفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة، ويحمل بخار الماء من المحيطات إلى مسافات بعيدة داخل القارات، حيث يمكن أن يتكاثف مطرًا يحيي الأرض بعد موتها، والمطر مصدر الماء العذب، ولولاه لأصبحت الأرض صحراء جرداء خالية من كل أثر للحياة، ومن هنا نرى أن الجو والمحيطات الموجودة على سطح الأرض تمثل عجلة التوازن في الطبيعة»[١]، ثم طفق يتحدث عن الشروط الضرورية لوجود الحياة في الأرض، وكيف أنه شرط ضبط بصورة دقيقة جدًّا.

وما زالت مظاهر التصميم العظيم المبهر في الكون تتجلى يومًا بعد يوم، وما زال العلماء التجريبيون يؤكدون مرة بعد مرة البرهنة العلمية الصادقة على دقة الكون ودهشته وروعته، يقول العالم الفيزيائي المعاصر بول ديفيز (Paul Davies) بعد أن شرح شروط إمكان الحياة في الكون وامتلاك كوننا لها: «ولو أن أية خاصية أساسية للكون من خصائص الذرات اختلفت لكان من المحتمل جدًّا أن تصبح الحياة مستحيلة. لقد بدا لهوبل ـ عالم بريطاني شهير ـ عقلًا فائقًا كان يلعب بقوانين الفيزياء، وكان محقًّا في انطباعه، ففي الظاهر يبدو الكون كأنه صمم من قبل خالق عاقل بوضوح لنشر مخلوقات عاقلة»[٢]

ويقول ستيفن هوكنج (Stephen Hawking) مؤكدًا المعاني السابقة: «إن نظامنا الشمسي لديه خصائص أخرى محفوظة، لم يكن من الممكن أن تتطور أشكال الحياة المعقدة من دونها»[٣]، ثم طفق في شرح ذلك بكلام مطول

---

(١) المرجع السابق (١٢ ـ ١٣).

(٢) الجائزة الكبرى لماذا الكون مناسبًا للحياة، بول ديفيز (١٥).

(٣) التصميم العظيم، ستيفن هوكنج (١٨٠).

وذكر «أنه لو كان التفاوت المركزي لمدار الأرض قريبًا من الواحد الصحيح فإن محيطاتنا ستغلي عندما تصل لأقرب نقطة من الشمس، وستتجمد تمامًا عندما تصل لأبعد نقطة، الأمر الذي يجعل إجازات الشتاء والصيف غير ممتعة، إن التفاوتات المركزية المدارية الكبيرة لن تقتضي على الحياة، ولهذا فنحن محظوظون بأن يكون لدينا كوكب تفاوته المركزي أقرب من الصفر.

ونحن محظوظون بالعلاقة بين كتلة شمسنا وبين المسافة التي تبعدنا عنها. فإن كانت كتلة شمسنا أقل أو أكثر من عشرين في المائة، فإن الأرض ستكون أبرد من المريخ أو أسخن من الزهرة اليوم»[١]

وأما أنتوني فلو (Antony Flew) ـ الفيلسوف الإنجليزي المشهور ـ فإنه ذكر أن أحد أهم أسباب رجوعه عن الإلحاد ما اكتشفه العلم التجريبي من إتقان هائل في مجال الطبيعة ونشأة الكون والحياة، وتنوع الكائنات الحية، وذكر أن الكون أعد وصمم لاستقبال الحياة عليه بدقة باهرة، ثم بيَّن ذلك بمثال طريف، فقال: «تصور أنك نزلت في إحدى رحلاتك بأحد الفنادق، وعندما دخلت غرفتك وجدت أن الصورة المعلقة فوق السرير نسخة مطابقة للصورة التي علقتها منذ سنوات فوق فراشك في بيتك، كذلك السجادة التي تغطي أرضية الغرفة؛ بل إنهم يضعون في المزهرية نوع الزهور نفسه التي تفضله، وعلى المنضدة في ركن الغرفة وجدت الطبعة الأخيرة من ديوان الشعر الذي تفضل القراءة فيه من حين لآخر، كما وجدت الصحيفة التي اعتدت قراءتها يوميًّا وداخل الثلاجة وجدت أنواع المشروبات والشيكولاته التي تحبها، كما أن زجاجة المياه المعدنية من نفس النوع الذي تستخدمه في وطنك، وعندما شغلت جهاز التليفزيون وجدت أن الإرسال الداخل للفندق يعرض باستمرار الأفلام المفضلة عندك، كما تذيع الإذاعة الداخلية المقطوعات الموسيقية التي تحبها، وفي الحمام وجدت الحوائط قد غطت

(١) المرجع السابق (١٨١ ـ ١٨٣).

بالقيشاني من نفس درجة اللون الفيروزي التي تفضله، كما وجدت على أحد الأرفف نفس الشامبو والصابون اللذين اعتدت على استخدامهما.

وكلما جلت ببصرك وجدت حولك تطابقًا بين ما تحبه واعتدت عليه وبين ما وفّرته لك إدارة الفندق، لا شك أن احتمال المصادفة يتناقض تدريجيًّا حتى يثبت في يقينك أن أحدًا قد أطلع إدارة الفندق على تفاصيل حياتك ودقائق رغباتك»[١]

وأما المقدمة الثانية من مقدمات دليل الإحكام والإتقان، فهي أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل، فالمراد بها: أن مشاهد الإحكام التي في الوجود يتعذر أن تقع بغير فاعل عالم مختار مريد حكيم قادر يقوم بتصميمها وتقديرها؛ لكونها تفاصيل معقدة ومتداخلة جدًّا، وتصاميم مبهرة مذهلة.

وهذه المقدمة من أجلى المقدمات وأظهرها في العقول، ويدل على صحتها وضرورتها أمران:

الأمر الأول: الضرورة العقلية؛ وذلك أن الإحكام والإتقان في حقيقته فعل من الأفعال، والعقل الضروري يدل على أن الفعل لا بد له من فاعل يقوم به؛ إذ يستحيل أن يوجد فعل في الوجود من غير فاعل، كما سبق الاستدلال عليه في الدليل السابق؛ بل الإتقان والإحكام ليس مجرد فعل، وإنما هو فعل مخصوص بحالة تركيبية خاصة، وهذه الخصوصية تتطلب أن يكون فاعله متصف بصفات كمالية عالية متناسبة مع حالة ذلك الفعل.

وأما الأمر الثاني: فهو الضرورة الرياضية، ففضلًا عن أن الضرورة العقلية تدل على استحالة وجود الإتقان بغير فاعل حكيم عليم قادر مريد، فإن الحسابات الرياضية تدل على ذلك أيضًا وتؤكده، وتثبت بطلان كل الاحتمالات الأخرى؛ كالحدوث بالصدفة المفاجئة أو التطور طويل الأمد.

وقد تفنن العلماء كثيرًا في ضرب الأمثلة الحسابية التي تدل على

---

(١) هناك إله ـ ضمن كتاب رحلة عقل، عمرو شريف ـ (٩٤).

استحالة وقوع الإتقان والإحكام بالصدفة، وتكشف عن ضرورة وجود الفاعل المختار لفعل ذلك، وضربوا أمثلة حسابية عديدة على ذلك، وبعضها عمليات حسابية معقدة تتطلب إدراكًا واسعًا لعلم الرياضيات، ولكننا سنقتصر هنا على بعضها ممن سهل وقرب إلى الفهم، ومن ذلك:

١ ـ **مثال الدراهم العشرة**، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون (Cressy Morrison)، حيث ذكر أنا لو أخذنا دراهم عشرة، وكتبنا على كل واحد منها رقمًا خاصًا متسلسلًا، ووضعناها في صندوق، ثم خُلطت خلطًا جيدًا، وطلبنا من أحد إخراجها مرتبة، فإن احتمال ظهور الرقم (١) يكون بنسبة ١:١٠، وأما احتمال ظهور الرقمين (١، ٢) مرتبة، فهو بنسبة ١:١٠٠؛ أي: (١٠ × ١٠=١٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام (١، ٢، ٣) بالتتابع يكون بنسبة ١:١٠٠٠؛ أي: (١٠ × ١٠ × ١٠=١٠٠٠)، واحتمال ظهور الأرقام كلها مرتبة من واحد إلى عشرة يكون بنسبة ١:$١٠^{١٠}$؛ أي: واحد أمامه عشرة أصفار: ١٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠، ولو أجرينا عملية السحب ليلًا ونهارًا، بحيث نسحب ورقة كل خمس ثوانٍ لاحتجنا إلى ألف وخمسمائة سنة لكي يكون هناك احتمال واحد لسحب هذه الأرقام العشرة بتسلسلها الصحيح!![١]

وقد طبّق نديم الجسر هذا المثال على الإبر المنظمة في حوار شيق بينه وبين شباب متشكك مصدق بالصدفة أسماه في الحوار حيران بن الأضعف، وسننقله هنا مع طوله النسبي لما فيه من الدلالة البليغة على بيان قوة العملية الحسابية في الكشف عن بطلان الصدفة وضرورة وجود الخالق الحكيم العليم المريد القادر، فيقول الشيخ نديم: «الآن جاء دور الإبر، خذ هذا اللوح واغرز فيه إبرة، وضع في ثقبها إبرة أخرى، وقل لي يا حيران: إذا رأى إنسان عاقل هاتين الإبرتين، وسأل كيف أدخلت الثانية في ثقب الأولى، فأخبره إنسان معروف بالصدق أن الذي أدخلها رجل ماهر قذف بها من بعد عشرة أمتار، فاستطاع أن يدخلها في شق الإبرة الأولى، ثم أخبره إنسان آخر

(١) انظر: العلم يدعو إلى العلم، (٥١)، ودارون ونظرية التطور، شمس الدين آق بلوت (١٥).

معروف بالصدق أيضًا أن الذي ألقاها صبي صغير ولد من بطن أمه أعمى فوقعت في الشق بطريق المصادفة فأي الخبرين يصدق؟!

حيران: إنه ولا ريب يميل إلى تصديق الخبر الأول، ولكنه أمام صدق المخبرين يرى أن المصادفة ممكنة، فلا يجزم بترجيح أحد الخبرين على الآخر.

الشيخ: ولكن إذا رأى هذا الرجل إبرة ثالثة مغروزة في شق الثانية أيضًا، فهل يبقى عدم الترجيح على حاله؟!

حيران: كلا؛ بل يتقوى ترجيح القصد على المصادفة، ولكنه على كل حال يبقى ترجيحًا ضعيفًا.

الشيخ: ولكن إذا رأى الرجل أن هناك عشر إبر، كل واحد منها مغروزة في ثقب الأخرى التي تليها، فهل يبقى ترجيح فكرة القصد على ضعفه؟!

حيران: كلا؛ بل يتقوى عنده ترجيح القصد حتى تكاد فكرة المصادفة أن تتلاشى.

الشيخ: ولكن لو جاء إنسان من أولئك يصدق فيهم القرآن: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ۝٥٤﴾ [الكهف: ٥٤] وأخذ يجادله في معنى الاستحالة العقلية والاستحالة العادية، ويبرهن له على أن الصدفة ليست مستحيلة لا عقلًا ولا عادة، ولكنها تكون أحيانًا مستبعدة، فإن صاحبنا العاقل لا بد أن يذعن.

حيران: إن العقل يذعن، ولكن القلب يميل إلى ترجيح القصد.

الشيخ: ولكن إذا ترقينا في تعقيد الأحجية، وقلنا: إن الإبر العشر مرقمة بخطوط لكل واحدة منها رقم، من الواحد إلى العشرة، قيل لنا في الخبر: إن الصبي الأعمى أعطي كيسًا فيه هذه الإبر العشر مخلوطة مشوشة، وأنه كان يضع يده في الكيس ويستخرج الإبر تباع على ترتيب أرقامها بطريق المصادفة، ويلقيها فتقع الأولى في شق المغروزة في اللوح، وتقع الثانية في الأولى، والثالثة في الثانية، والرابعة في الثالثة، وهكذا حتى أتم الإبر العشر بعضها في بعض، على ترتيب أرقامها، وأن ذلك قد حصل بطريق المصادفة، وجاء ذلك الإنسان المجادل يحاول أن يبرهن على أن إمكان المصادفة لم يزل موجودًا وغير مستحيل عقلًا، فماذا يكون موقف صاحبنا العاقل مع هذا المجادل؟

حيران: لا ريب في أنه لا يصدقه؛ لأن المصادفة بهذا التتابع والتعاقب بعيدة جدًّا جدًّا وإن لم تكن مستحيلة.

الشيخ: بل إنها في مجال الأعداد الكبرى تصبح مستحيلة بداهة يا حيران.

حيران: أعتقد أن هذه البداهة تأتينا مما جربناه في الحياة من ندرة تكرر المصادفات وتعاقبها.

الشيخ: كلا، ولكن هذه البداهة تعتمد في أعماق العقل الباطن على قانون عقلي رياضي لا يمكن الخروج عنه.

حيران: ما هو هذا القانون يا مولاي؟

الشيخ: إنه قانون المصادفة الذي يقول: «إن حظ المصادفة من الاعتبار يزداد وينقص بنسبة معكوسة مع عدد الإمكانات المتكافئة المتزاحمة»، فكلما قلَّ عدد الأشياء المتزاحمة، ازداد حظ المصادفة من النجاح، وكلما كثر عددها قلَّ حظ المصادفة، فإذا كان المتزاحم بين شيئين اثنين متكافئين، يكون حظ المصادفة واحد ضد اثنين، وإذا كان التزاحم بين عشرة يكون حظ المصادفة بنسبة واحد ضد عشرة؛ لأن كل واحد له فرصة للنجاح مماثلة لفرصة الآخر، بدون أقل تفاصل طبعًا.

وإلى هناك يكون الحظ في النجاح قريبًا من المتزاحمين، حتى لو كانوا مائة أو ألفًا، ولكن متى تضخمت النسبة العددية تضخمًا هائلًا، يصبح حظ المصادفة في حكم العدم؛ بل المستحيل؛ ذلك لأنه إذا اتفق للصبي الأعمى أن سحب أول مرة الرقم (١)، قلنا: إن حظ المصادفة للرقم (١) تغلب على الأعداد الأخرى المتزاحمة معه بنسبة واحد ضد عشرة، وأما إذا اتفق له أن سحب العددين (١ و٢) بالتتابع قلنا: إن حظ المصادفة للعدد الثاني هو بنسبة واحد ضد مائة؛ لأن كلًّا من العشرة يزاحم للرتبة الثانية ضد عشرة، فيصح التزاحم بين مائة وإذا اتفق أن سحب الصبي الأعمى الثلاث (١ و٢ و٣) على التوالي، قلنا: إن حظ المصادفة بنسبة واحد ضد ألف؛ لأن كلًّا من العشرة يزاحم ضد مائة، وهكذا.

فإذا افترضنا أن الصبي سحب الإبر العشر على ترتيب أرقمها، فإن حظ المصادفة يصبح بنسبة واحد ضد عشرة مليارات»[(١)]

٢ ـ **مثال كيس الرخام**، الذي ضربه العالم الأمريكي كريسي موريسون (Cressy Morrison)، حيث قال: «لنفرض أن معك كيسًا يحتوي مائة قطعة رخام، تسع وتسعون منها سوداء وواحدة بيضاء. والآن هز الكيس وخذ منه واحدة: إن فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحد إلى مائة، والآن أعد قطع الرخام إلى الكيس، وابدأ من جديد: إن فرصة سحب القطعة البيضاء لا تزال بنسبة واحد من مائة. غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد إلى عشرة آلاف المائة مضاعفة مرة»[(٢)]

٣ ـ **مثال البروتين**، فقد قام العالم الرياضي السويسري تشارلز بوجين بحساب العوامل التي يمكن من خلالها تكون بروتين واحد بالصدفة، فوجد أن ذلك يتطلب نسبة ١ : ١٠^{١٦٠}؛ أي: بنسبة واحد إلى رقم عشرة مضروب في نفسه مائة وستين مرة، وهو رقم لا يمكن النطق به أو التعبير عنه، وهو عند علماء الرياضيات يساوي صفر؛ لأن أعلى نسبة للاحتمال عندهم ١ : ١٠^{١٥٠}، واكتشف أن كمية المادة التي تلزم لحدوث هذا التفاعل بالمصادفة أكثر مما يتسع له كل هذا الكون بملايين المرات، واكتشف أيضًا أن تكوين هذا الجزئي على سطح الأرض بالمصادفة يتطلب بلايين لا تحصى من السنوات، قدّرها بأنها عشرة مضروبة في نفسها ٢٤٣ مرة من السنين، وهذا شيء لا يمكن أن يتصور[(٣)]

٤ ـ **مثال القردة**، فقد قام الدكتور شرويدر بحساب الاحتمالات التي يمكن من خلالها كتابة قصيدة سوناتا لشكسبير عن طريق ضرب القردة على مفاتيح الكتابة بطريقة عشوائية، وأحصى عدد حروف القصيدة، فإذا هي ٤٨٨ حرفًا، وعدد أزرار لوحة المفاتيح فإذا هي ٢٦ زرًا، فالاحتمال إذن يساوي

---

(١) قصة الإيمان، نديم الجسر (٢٩٢ ـ ٢٩٤).

(٢) العلم يدعو للإيمان (١٩٣).

(٣) انظر: القضية الإيمان، لي ستروبل (١٣٠)، والله يتجلى في عصر العلم، تحرير: جون كلوفرمونسيما (١٦).

واحد مقسوم على ٢٦ مضروبًا في نفسها ٤٨٨ مرة، والنتيجة: $٢٦^{-٤٨٨}$، وهو ما يعادل: $١٠^{-٦٩٠}$؛ أي: واحد بعده ستمائة وتسعين صفر!!

وهذا عدد كبيرًا جدًّا، فقد أحصى العلماء عدد الجسيمات في الكون ـ الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات ـ فوجودها: $١٠^{٨٠}$؛ أي: واحد بعده ثمانون صفرًا، ومعنى هذا: أنه ليس هناك جسيمات تكفي لأجراء المحاولات لكتابة قصية سوناتا بالصدفة فقط، فكيف بأحداث العالم الأخرى، فإن حدوثها بالصدفة ممتنع؛ لأن المدة التي تحتاجها تفوق عمر العالم وحجمه بملايين المرات[١].

فهذه الحسابات وغيرها تدل على استحالة حصول الإتقان والإحكام في الوجود بالصدفة أو غيرها من الاحتمالات غير الواقعية، وتدل على أنه لا بد لها من فاعل عالم قادر مختار.

ومن خلال هاتين المقدمتين الضروريتين ينتقل العقل الإنساني إلى النتيجة الضرورية اللازمة لهما، وهي أن الكون لا بد له من خالق عالم حكيم قادر مريد.

فإذا ثبت أن الكون متقن ومحكم، وثبت أن الإتقان والإحكام لا بد له من فاعل، فإن الذهن الإنساني ينتقل مباشرة إلى النتيجة من غير توقف أو تردد.

ودليل الإتقان لا يدل على ضرورة وجود الخالق فقط، وإنما يدل على ضرورة أن يكون الخالق متصفًا بصفات عديدة، كصفة العلم والقدرة والحكمة والإرادة والمشيئة والحياة؛ لأن الإتقان والإحكام فعل مخصوص متصف بالدقة والتركيب المعقد، ووضع كل شيء في موضعه المناسب له، وهذه الصنائع تتطلب أن يكون الفاعل للإتقان متصف بالعلم حتى يمكنه إدراك كل ما يتعلق بصفات الأجزاء وطبائعها، وأن يكون متصفًا بالقدرة حتى يمكنه التأثير على كل مكون، ومتصفًا بالإرادة حتى يمكنه رسم صورة الإتقان وترجيحها، وكل ذلك يتطلب أن يكون متصفًا بالحياة؛ لاستحالة الاتصاف بذلك الصفات بدون الحياة.

---

(١) للكون إله أنتولي فلو ـ ضمن كتاب قصة عقل عمرو شريف ـ (٦٩).

ومع أن دليل للإتقان والإحكام دليل عقلي في أصله ومركب من مقدمات حسية وعقلية ضرورية إلا أن النصوص الشرعية في الإسلام اهتمت به كثيرًا، وجاءت إشارات كثيرة في القرآن الكريم في الدلالة إلى مقدماته ومشاهده، فانتهى أمره إلى أن يكون دليل عقلي شرعي في آن واحد.

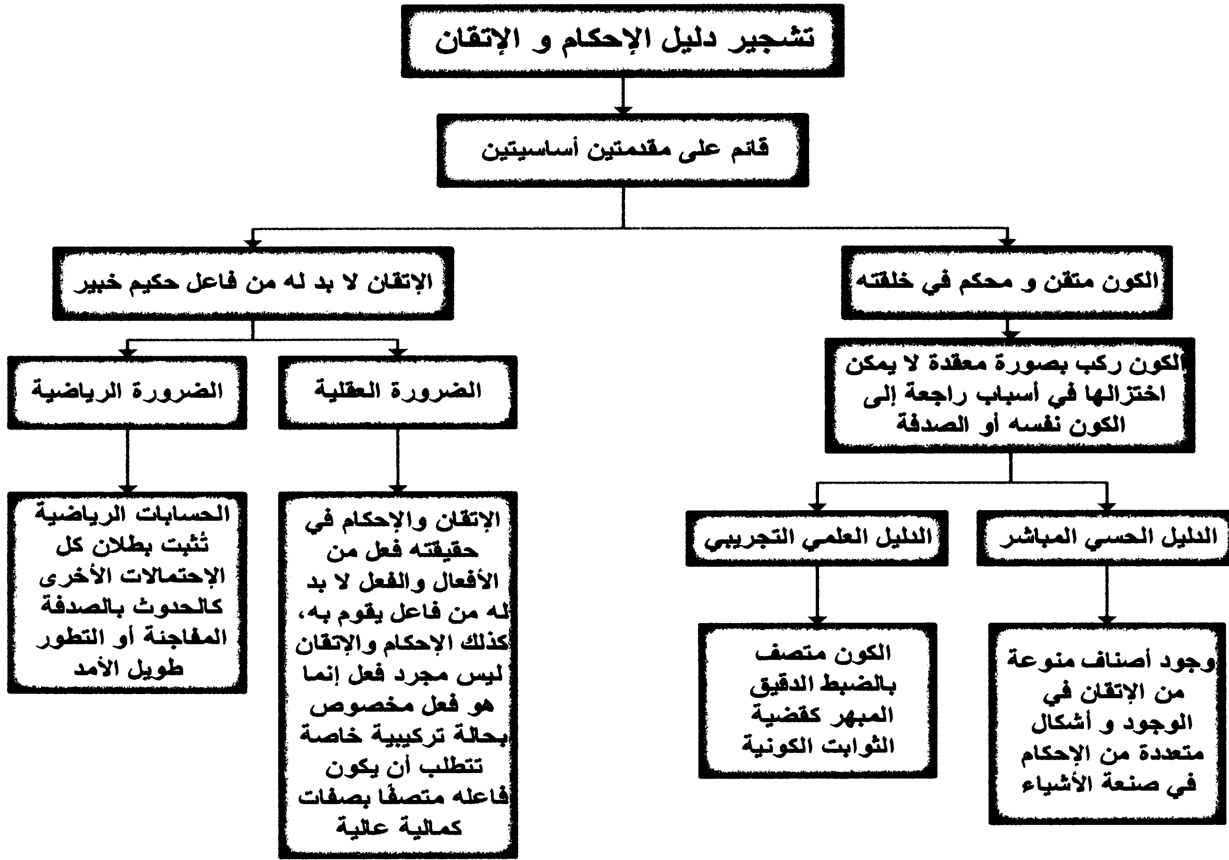
وقد تنوعت إشارات القرآن إلى هذا الدليل كثيرًا، فتارة ينبه الله عليه بما في الكون من آيات تدل على عنايته بالخلق وحسن خلقه لهم، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ ﴿١٠﴾﴾ [ق: ٦ ـ ١٠] ونحوها من الآيات.

وتارة ينبه عليه بما في الكون من مشاهد التقدير الدقيق، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [المُلك: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [النمل: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِي ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الفرقان: ٢]، وغيرها من الآيات.

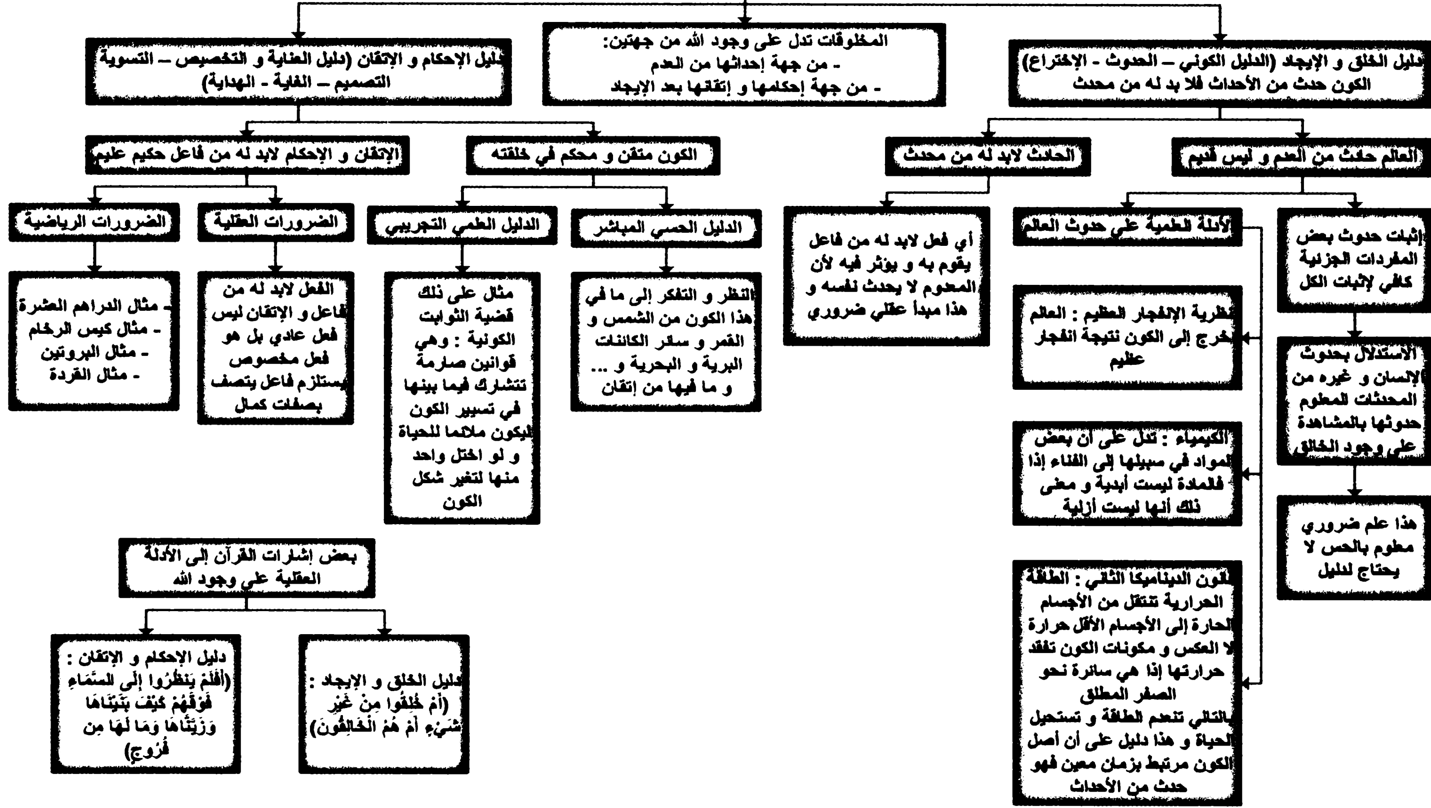
وتارة ينبه عليه فيما في خلق الإنسان من الإتقان والإحكام، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾ ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾﴾ [الانفطار: ٦، ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النحل: ٧٨]، وغيرهما من الآيات[1]

---

(١) انظر في جمع النصوص الشرعية الدالة على ذلك: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العريفي (٢٦٥ ـ ٣٠٧).



المشجر رقم (٣) تشجير لدليل الإحكام والإتقان



المشجر رقم (٤) تشجير الأدلة العقلية على وجود الله

المقرر الثاني (مرئي)

الأدلة الفطرية على وجود الله

م. عبد الله العجيري

محاضرة الأدلة الفطرية على وجود الله

م. عبد الله العجيري

(مقرر مرئي)

https://youtu.be/5jxScCb6QWA

اضغط على الرابط للانتقال إلى المحاضرة



بإمكانك الانتقال إلى المحاضرة عبر هذا الباركود

ملخص لمحاضرة الأدلة الفطرية على وجود الله

قراءة التلخيص لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية

مع أن الاتفاق حاصل بين المسلمين أن الإقرار بوجود الله هو أصل الأصول العقدية، إلا أنهم اختلفوا، هل الإقرار بوجود الله تعالى مسألة حاضرة في النفس ابتداء، أم أنها تفتقر إلى النظر والاستدلال.

والوحي والمنقول عن السلف، وطبيعة النفس البشرية تصحح القول بفطرية معرفة الخالق.

ومع أن معرفة الله تعالى فطرية ضرورية إلا أنه قد يعرض لهذه الفطرة أحيانًا ما يشوهها، فيلزم حينها النظر والاستدلال. أما إن حصل الإيمان بدونهما لم يكونا واجبين.

لكن مما لا شك فيه أن النظر والاستدلال إن وقعا بالطريقة الشرعية فإنهما يقويان الإيمان، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ﴾. [البقرة: ٢٦٠].

إدعاء وجوب النظر والاستدلال مطلقًا، أو أن النظر والاستدلال أول واجب على المكلف، أو أن أول واجب هو قصد النظر أو الشك كل هذه ادعاءات غير صحيحة.

حصر طرق النظر في طريق واحد أو طرق معينة غير صحيح، فكل دليل صحيح أفضى إلى معرفة الخالق فهو مشروع لمن احتج به.

دليل الفطرة يهدي إلى معرفة الخالق وتوحيده، لكنه لا يدل على تفاصيل الشريعة؛ بل هي متوقفة على الوحي.

دلالة الوحي على وجود المكون الفطري

أشارت نصوص الشرع إلى هذا المكون، مع إجمال فيما يقتضيه هذا المكون، وما يشتمل عليه من المعاني، فمن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠]، وقد فطر الله تعالى خلقه على معرفته وتوحيده.

- ومنها قوله: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [البقرة: ١٣٨].

- ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: «**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء**». ثم قال أبو هريرة: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ﴾. [الروم: ٣٠] متفق عليه.

- وعن عياض المجاشعي أن النبي ﷺ قال ذات يوم في خطبته: «**ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا، كل مال نحلته عبدًا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا...**» [مسلم].

- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾. الآيات [الأعراف: ١٧٢]، وفيها تفسيران:

الأول: ما صححه بعض أهل العلم من أن هذه الآيات تشير إلى شيء مما وقع بين الرب وبني آدم، ومن أخذ الميثاق والإشهاد في عالم الذر، كما روى أحمد من حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان** - يعني: عرفة - **فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم قُبلًا قال**: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾. [الأعراف: ١٧٢]».

الثاني: ذهب بعض العلماء أن هذه الشهادة إشارة إلى الشهادة الفطرية، وأنه تعالى خلقهم على هيئة تقتضي منهم الإقرار به تعالى.

وعلى كِلا القولين فالدلالة حاصلة، فعلى الأول تكون تلك المعرفة من بقايا ذلك الإشهاد، وعلى الثاني واضح.

- قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

في قوله: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ قولان: أي: في وجوده أو ألوهيته. والثاني: يؤيده السياق، لكن اللفظ عام يشمل القولين، وفي الآية حجتان على من أنكر وجود الله، حجة فطرية ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾، وحجة نظرية ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

مفهوم فطرية المعرفة

ليس المراد بفطرية المعرفة أنها حاصلة في النفس منذ الولادة، فإن الإنسان يولد وهو لا يعلم شيئًا ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨].

بل المعنى: أن هناك قوة مودعة في النفس تقتضي معنى التوحيد متى ما توفرت شروط هذا المقتضى وانتفت موانعه.

شواهد واقعية على فطرية المعرفة الإلٰهية:

- اللجوء إلى الله عند الشدائد: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: ٨]، ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ﴾. [يونس: ٢٢].

- كون الدين مكونًا مركزيًا في سائر الحضارات.

- ظهور بعض العلوم والأبحاث التي تفتش عن سبب نزعة التدين في الإنسان، من أمثلة ذلك:

١ - علم (**الفيروثولوجي**)، وهو مجال بحثي يسعى للكشف عن طبيعة الصلة والعلاقة بين الجهاز العصبي في الإنسان، وظاهرة التدين.

٢ ـ تفتيش بعض علماء الجينات عن (جين التدين).

٣ ـ بحث بعض العلماء عن مكون عضوي في الدماغ مسؤول عن ذلك.

وليس المراد هنا الإقرار بصحة هذه الدراسات من عدمها؛ بل المراد التأكيد على عمق مبدأ التدين في الجنس البشري.

محاولة الداروينيين «درونة» التدين:

لم يستطع الملاحدة إنكار نزعة التدين في البشر؛ لأنها واقع لا يمكن إنكاره، لكنهم عمدوا إلى إنكار كون هذه النزعة فطرية، ففسروا نزعة التدين بتفسير تطوري، مفاده أن الإنسان بحث عن شيء يسد فراغه الروحي فلجأ إلى التدين.

وبعضهم عزاه إلى التربية الدينية من الأبوين.

وبعضهم عزاه إلى وجود نزعة الخوف من المغيب، وأن الذي يخاف من المغيب يكون أصلح للبقاء، من ذاك الذي لا يخاف.

ـ سعى كثير من الملحدين إلى ملء ذلك الفراغ الروحي الذي يجدونه في نفوسهم، عن طريق إقامة بعض الطقوس «الدينية» لكن بلا تدين.

ـ ومن ذلك إنشاؤهم ما بات يعرف بـ (كنائس الإلحاد) والتي بدأت بالانتشار في دول ككندا وبريطانيا وأمريكا وغيرها.

ـ ومن ذلك إقامة الاحتفالات والأعياد لمناسبات إلحادية، (كعيد ميلاد دارون). و(يوم الإلحاد العالمي)، (يوم الزندقة والكفر والتجديف)، وهذا الأخير تم الإعلان عنه عام (٢٠٠٩) ويصادف (٣٠ سبتمبر) وسبب هذا الاختيار هو أن هذا اليوم هو الذي نشرت فيه الصحف الدنماركية الرسوم المسيئة.

مستويات الدلالة الفطرية على وجود الله تعالى

يمكن للفطرة أن تكشف عن حقيقة وجود الله من خلال مستويات:

المستوى الأول: دلالة المبادئ العقلية الأولية:

الاستدلال على الضروريات أمر في غاية الصعوبة، وقد يكون غير

مقدور عليه، وما قد يقع من الاستدلال لها عند الضرورة إنما هو مجرد كشف وبيان عن حقيقتها، لا تدليل على ثبوتها.

لذا فإن من أنكر الضروريات لا سبيل إلى مناظرته؛ بل إنه يعالج بما يوجب له العلم، فإن عجز عن ذلك ترك.

عرض شبهة الملاحدة:

لم يجد الملاحدة سبيلًا للخروج من مأزق ما تدل عليه الضروريات العقلية، إلا بإنكار هذه الضروريات.

ـ فبعضهم جعل هذه الضروريات ناشئًا من خلال التعلم الحسي والتجربة عبر أداة (الاستقراء).

ـ وبعضهم ذهب إلى أن العقل يتكيف حسب الواقع ليحقق البقاء للبشرية، لا ليصل إلى الحقيقة.

وعليه فقد تساءل بعضهم وتشكك بعضهم عن إمكانية الوثوق بالعقل، البشري أصلًا؛ لأنه قد يكون مضللًا.

ـ واعترف بعضهم بالضروريات عمليًّا دون التأسيس لوجودها نظريًّا وفلسفيًّا.

فالمعول عند الملاحدة في تحصيل المعرفة على القضايا الحسية، لا العقلية، ولا حتى الضرورية منها.

ـ يعتمدون في ذلك على بعض العلوم والنظريات، كفيزياء الكم.

لا يصح طرح المعارف الضرورية تحت سطوة المعارف الطبيعية؛ بل الواجب محاكمة المعارف الطبيعية إلى الضروريات.

الرد على ما ذهبوا إليه:

١ ـ اطراح الضروريات العقلية يفضي إلى اطراح الثقة في أدوات الرصد والملاحظة؛ بل إلى إسقاط الثقة في مناهج البحث العلمي لكل العلوم.

٢ ـ القول بأن المعرفة لا يمكن تأسيسها إلا على المعارف الطبيعية قول

متناقض لا يمكن أن يكون مقبولًا عند العقلاء، ومتى صدق الإنسان بهذا فكيف يمكن له أن يثبت صحة المنهج العلمي، إلا بالمنهج العلمي ذاته!

٣ ـ قد يحكم الإنسان خطأ على أمر بأنه مستحيل ثم يتبين له خلاف ذلك، لكن ثمة مجموعة من المبادئ الضروري، التي تبدو متعالية على وجود الإنسان ذاته، وهي غير مستفادة من مجرد التجربة، فمن تنكر (للمستحيلات العقلية) آل به الأمر للإقرار باجتماع النقيضين، كأن يقر بوجود جسم ساكن متحرك؛ أي: شيء لا معلوم ولا موجود.

٤ ـ الجزم بإيقاع الاستقراء التام غير مستطاع، فما الذي يدرينا أن ثمة أمرًا حادثًا في بقعة من الكون قد خرج عن هذ الاستقراء، وعليه فقد يزعم زاعم أن هناك حادثًا في مكان معين ولا محدث له.

٥ ـ مثل هذا التقرير هو الذي أفرز الدعوى الباطلة بأن المعارف كلها نسبية، وأن الحقيقة المطلقة لا يملكها أحد.

٦ ـ التواصل البشري لأجل الإقناع قائم على أرضية معرفية مشتركة، فإلغاء الضروريات يلغي إمكانية الحوار بين البشر.

٧ ـ وعليه فكل فكرة بشرية إنما هي فكرة نسبية متوافقة مع محيطها، وهذا يفقد البشر الثقة في تحصيل اليقين في أي شيء.

يقع الملحدون في جملة من التناقضات نتيجة إنكارهم للضروريات.

١ ـ فهم ينطلقون من جملة من المسلمات التي لا يمكن إثباتها بالعلوم التجريبية.

كانطلاقهم من رؤية تجعل للكون وجودًا حقيقيًّا مستقلًّا عن إدراكنا، وأنه كون قابل للتعلم، وجعله محكومًا بإطار سنني معين.

٢ ـ مجرد السعي في الممارسة الاستدلالية يعبر عن تسلم بمبدأ السببية، ووجود تلازم بين الدليل والمدلول، إذ الدليل في حقيقته (سبب) للعلم بالمدلول.

خلاصة: وجود مثل هذه المعارف الضرورية دالٌّ على وجوده سبحانه،

فإن سلم المقابل بوجودها كحقائق موضوعية لزمه الإقرار بوجود الله، لعدم إمكانية إثباتها دونه، وإن تنكر فإن ضريبة هذا التنكر باهظة جدًّا.

المستوى الثاني: النزعة الأخلاقية:

الفطرة الإنسانية فيها نزعة أخلاقية متجذرة، يدرك الإنسان من خلالها أن الأخلاق قيمة مطلقة لا نسبية، ويدرك من خلالها كذلك حسن الأخلاق من رديئها.

دلالة هذه النزعة على وجود الله:

١ ـ من الذي أودع هذه النزعة؟ وما الذي يفسر شعور الإنسان الضروري بأن العدل قيمة حسنة في مقابل الظلم؟

٢ ـ الإنسان لا يمكن له أن يصل إلى القيم المطلقة لقصور علمه، وعدم تجرده كليًّا من الهوى، فالقيم المطلقة متعالية عن وجود الإنسان أصلًا، فلا وجود للقيم المطلقة بدون وجود الله تعالى.

٣ ـ الإيمان بالله يمكن المؤمن من استيعاب وجود القيم المتجاوزة لوجوده، واستيعاب وجود رؤية معيارية مطلقة تحاكم الأخلاق والممارسات إليها، وإلا لكانت محاكمة الأخلاق عنده نسبية.

هناك مستويان مهمان عند الحديث عن الفلسفة الأخلاقية:

١ ـ هل القيم الأخلاقية المطلقة، موجود أم لا؟

٢ ـ كيف نتعرف عليها، ونميز بينها وبين الأخلاق الرديئة.

التزم الملحدون عبر التاريخ استحالة وجود الأخلاق المطلقة مع الإلحاد.

أما ملاحدة اليوم فإنهم يقدمون أنفسهم باعتبارهم إنسانيين، ويتحمسون لذلك في كثير من الأحيان، وهذا الحماس لا معنى له في ظل النظرة الإلحادية للأخلاق.

ـ فإنهم لا يوضحون القاعدة التي تتأسس عليها الأخلاق التي يزعمون.

ـ وإذا أرادوا التوضيح، فإما أن يقعوا في إشكالية التبرير النفعي التطوري البراغماتي للأخلاق وهذا يفقد الأخلاق قيمتها، وإما أن يقعوا في تقرير نسبية الأخلاق.

وإذا كان هذا هو الحال فإنه يظهر تناقض ملاحدة اليوم في استخدامهم للأخلاق في نشر إلحادهم عن طريق بعض المسائل التي يذكرونها، كسؤال الشر والعدل الإلٰهي، أو تشويه الإيمان لشرور مورست باسمه.

ولعل سبب بحث الملحد عن العامل الخلقي، هو ما يجده في نفسه من فراغ خلقي؛ بل ولبحث نفسه غير الواعي عن المقدَّس.

يقع ملاحدة اليوم في حرج عند طرح سؤال (وجود الأخلاق المطلقة أو عدمها) عليهم، فيتهربون إلى الإجابة عن كيفية التعرف على القيم الأخلاقية.

وبعضهم لا يجد مفرًّا من القول بنسبية الأخلاق، والقول بأن تعذيب الأطفال وأكلهم مثلًا ليس بخطأ مطلقًا؛ بل هو ما نراه نحن، وما تعودنا عليه، فيفسرون الأخلاق داروينيًّا.

قضية تحديد الأخلاق الحسنة، والأخلاق السيئة:

في ظل النظرة الإلحادية التي لا تعترف بالضروريات العقلية أو الفطرية، والتي لا تعترف إلا بالحس والتجريب طريقًا لتحصيل المعرفة، في ظل هذه النظرة يقع الملحدون في اضطراب فيما يتعلق بكيفية تحديد الأخلاق الحسنة، من الأخلاق الرديئة.

ـ فبعضهم (سام هارس ـ Sam Harris) يرد الأمر إلى العلم، ويقول: بما أن العلم قادر على إخبارنا بما يحقق العافية، فهو إذًا قادر على تحديد الأخلاق الحسنة والرديئة، وهذا الأمر لا يخرج عن كونه تقريرًا عقليًّا يرده الإلحاد، والواقع أن العلم التجريبي نفسه عاجز عن إثبات صحة هذا الزعم.

ـ أما دوكنز (Richard Dawkins) فإنه يرى أن تحديد الأخلاق الحسنة والسيئة يكون عن طريق المجتمع، ثم يعود إلى التفسير الدارويني للأخلاق.

ولذا فلا يجد الملحد مفرًّا عن الإلزام من القول بأن أمورًا كزنا المحارم، وممارسة الجنس مع الحيوانات؛ بل وحتى تعذيب الأطفال، هي ليست من الأخلاق السيئة بإطلاق؛ بل هي سيئة بالنسبة لنا، وبالنسبة لما تطورت عقولنا عليه.

المستوى الثالث: الجانب الغريزي:

معناه: تلك النزعات الغريزية التي تحمل المخلوقات على القيام بأفعال معينة، تصب في مصلحتها، دون أن تكون ناشئة عن تعليم أو دراسة أو تربية.

كالتقام الطفل لثدي أمه، وكغريزة الأمومة، وكهجرة الطيور من مكان لآخر، وكغريزة حب البقاء، وحب الجمال.

ولا إجابة تفسر ذلك إلا أن يكون الله تعالى هو الذي وضعها.

يفسر الملحدون تلك الغرائز تفسيرًا تطوريًّا ويزعمون أن الكائنات تطورت لأجل مصلحة البقاء.

لكن يبقى السؤال قائمًا: كيف حدثت هذه الغريزة بعد أن لم تكن موجودة؟ كيف تشكلت؟

وعندها يقعون في الحيرة، أو أنهم يردون الأمر إلى (**الجين الأناني**) الذي يريد أن يستبقي وجوده بكل وسيلة.

فليس ثم محبة حقيقية في قلب الأم لولدها، إنما هي حركة ميكانيكية خاضعة للجين الأناني، فالأم تريد أن تحفظ وجودها في استبقاء ذلك الولد.

أشار القرآن إلى العامل الغريزي، بقوله: ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠]، ويقول كذلك: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨].

المستوى الرابع: الشعور بالغائية:

الإرادة والقصد من أهم ما يميز الإنسان، وهما لا يتصوران إلا مع وجود مراد ومقصود، وهذا المراد والمقصود إما أن يكون مرادًا لغيره أو لنفسه، وكونه مرادًا لغيره دائمًا ممتنع، إذ لا يمكن أن تكون جميع المرادات

مرادات لغيرها لأن هذا تسلسل في العلل الغائية. فتعين أن يكون مرادًا لنفسه، وأن يكون قديمًا قائمًا بنفسه.

لذا فإن الإنسان دائمًا ما يتساءل: ما الغاية التي خلق من أجلها؟ إلى أين مصيره؟

هذه هي طبيعة الإنسان لذا فإن النبي ﷺ قال: «**أحب الأسماء إلى الله: عبد الله وعبد الرحمٰن، وأصدقها حارث وهمام**».

وفي ظل النظرة الإلحادية، القائلة بأن الوجود كان نتيجة صدفة عمياء، وعبارة عن منتج المادة والزمن والصدفة، فإن هذه التساؤلات لا قيمة لها؛ بل يصفها الملاحدة بالسخيفة؛ لأنه لا فرق عندهم أصلًا بين وجود الإنسان أو عدم وجوده.

فكلامهم قريب من قول المشركين الأوائل: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: ٢٤].

يحاول الملاحدة الخروج من هذا الإشكال بقولهم: إن الإنسان له أن يرسم لنفسه هدفه الخاص. نعم، لا هدف من الحياة، ولا غاية ولا معنى على الحقيقة، لكن لك أن تتخيل لك هدفًا وتسعى لتحقيقه!!

المستوى الخامس: الشعور بالإرادة الحرة:

يجد الإنسان من نفسه ضرورة أنه يفرق بين أفعاله الاختيارية وبين ما يصدر عنه اضطرارًا، فهو يعلم أن حاله عندما يرفع كأسًا من الماء لفمه، ليس كحالة عند الإحساس بنبضات قلبه.

- وهذا الشعور بالإرادة الحرة يحتاج إلى تفسير.

يعجز الخطاب الإلحادي عن تقديم تفسير لهذه الإرادة الحرة، في ظل اعتقادهم بأن الأفعال الاختيارية هي مجرد تفاعلات **جيوكيميائية**، وهي محكومة بقوانين صارمة فكيف تكون الإرادة حرة.

- بعضهم (مايكل شرمر) يقر بأنه لا إرادة حرة على الحقيقة. لكنا نحس بأننا نتسبب في أفعالنا، بسبب كثرة تعقيد العوامل التي تؤدي إلى

الأفعال، لكننا على الحقيقة ليس لنا حرية، هو مجرد شعور.

ـ وبعضهم (دانيال دينيت ـ Daniel Dennett) توسط وحاول أن يجمع بين الإرادة الحرة، وبين الجبرية المحضة، لكن حاصلها لا يخرج عن الجبر، لكنها تعطي صورة أكثر نعومة.

من تناقض الملحدين وصفهم لأنفسهم (بالمفكرين الأحرار)، فالإنسان في ظل رؤيتهم لا يمكن أن يكون حرًّا، ولا مفكرًا أصلًا.

المقرر الثالث (إثرائي)

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله

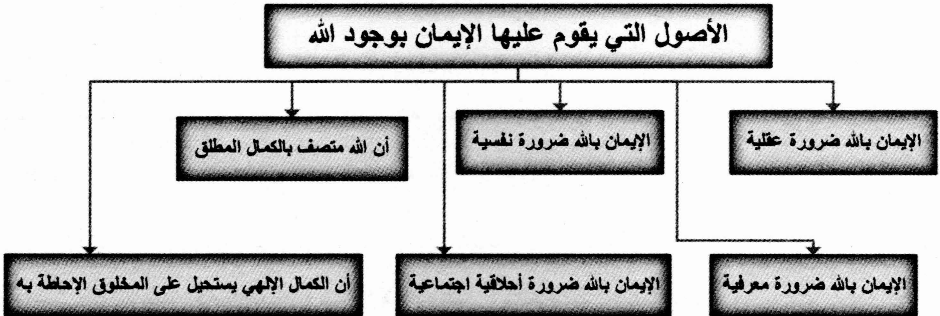
د. سلطان العميري

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله (إثرائي)

مقرر إثرائي

ليس المراد بالأصول في هذا السياق الأدلة العقلية التي يستند إليها المؤمنون في إثبات وجود الله وكماله، وإنما المراد بها المعاني الكلية التي يتأسس من مجموعها الإيمان الصحيح السالم من النقص والعيب في التصديق بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، المدبر له والمتصرف في شؤونه، والمتصف بصفات الكمال والجلال.

والأصول الكلية التي يتأسس عليها الإيمان بوجود الله وكماله متعددة، وأهمها:



الأصل الأول: أن الإيمان بالله ضرورة عقلية وفطرية

ومعنى هذا الأصل: أن الإيمان بوجود الله وربوبيته للكون ليس مجرد

قضية عاطفية، لا تقوم على أسس استدلالية، وليس مجرد تجربة نفسية عرفانية، لا تستند إلى برهان موضوعي، وإنما هو حقيقة معرفية تصديقية يقينية، تنبع من غريزة باطنية، وتقوم على أسس عقلية أصيلة، وتنطلق من براهين علمية يقينية، وترتبط بمبادئ فطرية جلية، يخضع لها العقل السليم، ويقر بصحتها.

فالله تعالى قد خلق كل إنسان خلقة تقتضي الإقرار بأن له خالقًا وموجدًا ومدبرًا، وتستوجب الإيمان بوجود الله وخلقه ومعرفته، وهي الغريزة ذاتها التي يفرق بها الإنسان بين الحق والباطل، والصواب والخطأ، والنافع والضار، والحسن والقبيح، وهي الغريزة ذاتها التي يدرك بها الإنسان بأن لكل حادث سببًا، وأن الكل أعظم من الجزء، فكل هذه الأمور قوى غريزية جعلها الله في داخل كل إنسان.

وقد أقام المؤمنون بالله أدلة كثيرة، تثبت صحة معتقدهم في وجود الله وخلقه للكون، وكل تلك الأدلة ـ كما سيأتي بيانه ـ مرتبة بمبدأ عقلي فطري ضروري، وهو مبدأ السببية، الذي يعني أن لكل حادث محدثًا، ولكل مسبب سببًا، وأنه لا يمكن وجود شيء بعد عدمه بدون أن يكون له فاعل نقله من العدم إلى الوجود.

وقد تنوعت الدلالات الوجودية التي تعتمد على هذا المبدأ، فبعضها راجع إلى أصل خلق الكون وإيجاده من العدم، وبعضها راجع إلى إتقان خلقة الكون وإحكام قوانينه بعد وجوده، وكل ذلك سيأتي له تفصيل مطول.

فإيمان المؤمنين بوجود الله يستند إلى أصول عقلية بدهية، غائرة في النفس البشرية، ومتأصلة فيها، لا يمكن الانفكاك عنها بحال.

ولأجل عمق إيمان النفس الإنسانية بمبدأ السببية وعظيم تأثيره فيها، كان الإيمان بالله تعالى أمرًا فطريًّا مطبوعًا في الكيان الإنساني، فالإنسان السوي الفطرة الذي لم يتعرض للمؤثرات الخارجية لا يجد في

نفسه حاجة إلى البحث عن الدليل المثبت لوجود الله؛ لكونه يجد ذلك مستقرًّا في نفسه.

فالإيمان بوجود الله لا يختلف من حيث مبدأ الفطرية عن إيمان الناس بالمبادئ الفطرية الأخرى؛ كالإيمان بأن الجزء أصغر من الكل، وأن الواحد أقل من العشرة، ونحوهما.

الأصل الثاني: أن الإيمان بالله ضرورة معرفية

ومعنى هذا الأصل: أن المعرفة الإنسانية لا يمكن أن يقوم لها نظام ولا يستقيم لها قانون ولا يصلح لها حال ولا ينضبط لها استدلال إلا مع الإيمان بالله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الحياة الإنسانية لا تنتظم ولا تستقيم إلا بالمعرفة الصحيحة المنضبطة في تصوراتها ومنهج البحث والاستدلال فيها، ومتى ما وقع الخلل في التصورات المعرفية، أو في مسالك الاستدلال، ستفسد الحياة الإنسانية لا محالة، ويعتريها الشك والاضطراب، وستفسد جميع التعاملات الحياتية مع ذلك.

وإذا ثبتت أهمية انضباط المعرفة الإنسانية، وضرورة اتساق مسالك الاستدلال فيها، فإن ذلك لا يتحقق إلا بوجود الضرورات العقلية، وسلامتها من الخدش والاضطراب؛ لكون العلوم التي يحصلها الإنسان في حياته بطريق الخبرة والتجربة والتأمل لا بد لها من أصول تستند إليها، وهي المبادئ الضرورية، فإن فسدت تلك المبادئ أو اضطربت، فسيدخل الخلل في المعارف النظرية ويدخلها الفساد، فمن المعلوم أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما: إما التسلسل أو الدور، والمراد

بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[1].

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛ إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن تكون قضية أخرى.

فإن كانت هي نفسها فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضية أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية، فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري.

وفي بيان ضرورة انقسام المعارف إلى هذين القسمين يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال بالنظر في العلم لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر؛ إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (١٤).

قبله للزم ألا يحصل في قلبه علم ابتداء، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[(١)]

وإذا ثبت أن المعرفة الإنسانية لا بد فيها من الاستناد إلى الضرورات العقلية التي ينتهي إليها الاستدلال، فإن ثبوت تلك الضرورات في الواقع لا يمكن تصوره إلا مع وجود المطلق؛ لكون الضروريات لا تكون إلا مطلقة، والمطلق لا يثبت إلا بالمطلق، فالنسبي لا يمكن أن يكون مستندًا لثبوت المطلق؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه لغيره، ولا يوجد مطلق في الوجود إلا الله تعالى، والمنكر لوجود الله لا يمكنه أن يسلم بوجود المعاني المطلقة؛ لأن كل ما يحصله بحسه وعقله الإنساني القاصر لا يكون إلا نسبيًّا.

وأما المطلقات الضرورية التي يدركها بعقله فجنسها من خلق الله وفطرته التي فطر الناس عليها، فهي أصل كل ما يحصله الإنسان من المعارف في حياته، ولولا وجود تلك المبادئ المطلقة لما استطاع الإنسان أن يبني التصورات الكلية عن الموجودات، ولما استطاع أن يصل إلى اليقين في معارفه.

فثبت أن وجود الله والإيمان بخلقه للكون هو الأساس الأولي الذي تقوم عليه المعرفة الإنسانية، والضمانة التي لا استقرار للنظام المعرفي ولا انضباط له إلا بوجودها، ولا يمكن للمرء أن يسلم من التناقض المعرفي إلا به.

الأصل الثالث: أن الإيمان بالله ضرورة نفسية

ومعنى هذا الأصل: أن الإنسان لا يمكن أن تستقر نفسه، وتهدأ روحه، إلا مع الإيمان بوجود الله، الأول الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده.

ووجه ذلك: أن كل إنسان لا بد أن يكون مريدًا قاصدًا، ولا يمكن أن يخلو من الإرادة والقصد بحال؛ بل خلوه من هذه الخاصية محال، لكون

(١) درء تعارض النقل والعقل (٣/ ٣٠٩).

الشعور والإرادة من لوازم الحقيقة الإنسانية، فلا يتصور أن يوجد إنسان لا إرادة له البتة.

والإرادة والقصد لا تتصور إلا مع وجود متعلق مراد ومقصود، ولكن المرادات لا تخلو من حالين: إما أن تكون مرادات لغيرها، وإما أن تكون مرادات لذاتها، ولا بد للإرادة الإنسانية أن تنتهي في تعلقها إلى مراد لذاته؛ لأن تعلقها بشيء مراد لغيره يجعلها في قلق مستمر وبحث دائم وتطلب مؤبد للمنتهى الذي تنبع منه كل المرادات والتعلقات.

وإذا ثبت ذلك فإنه لا يمكن أن يكون المخلوق مرادًا لذاته؛ لأن وجوده ليس من ذاته، فقد كان معدومًا ثم وجد، وسيلحقه العدم بعد وجوده، فلم يبق إلا أن المراد لذاته يجب أن يكون قديمًا مستقلًّا في وجوده عن غيره، مستغنيًا بنفسه غير محتاج لغيره، ولا يوجد من يتصف بذلك إلا الله تعالى، فدل على أن الإيمان بوجود الله ضرورة نفسية للإنسان.

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة؛ بل هذا الخلو ممتنع فيها، فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً...

ولهذا ذكر ﷺ أن أصدق الأسماء حارث وهمام[1]، وهي حيوان، وكل حيوان متحرك بالإرادة، فلا بد لها من حركة إرادية، وإذا كان كذلك، فلا بد لكل مريد من مراد، والمراد إما أن يكون مرادًا لنفسه أو لغيره، والمراد لغيره لا بد أن ينتهي إلى مراد لنفسه، فيمتنع أن تكون جميع المرادات مرادات لغيرها، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية، وهو ممتنع؛ كامتناع التسلسل في العلل الفاعلية؛ بل أولى.

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه، فهذا هو الإلٰه الذي يألهه القلب، فإذًا لا بد لكل عبد من إلٰه، فعلم أن العبد مفطور على أن يحب إلٰهه»[2].

---

(١) أخرجه أبو داود في السنن، رقم (٤٩٥١).

(٢) درء تعارض النقل والعقل (٨/ ٤٦٤ ـ ٤٦٥).

الأصل الرابع: أن الإيمان بالله ضرورة أخلاقية اجتماعية

ومعنى هذا الأصل: أن الناس لا يمكن أن يقيموا لأنفسهم نظامًا أخلاقيًّا صالحًا لضبط السلوك الإنساني وتسيير حياتهم في الأرض إلا مع الإيمان بوجود الله.

فلا أحد من العقلاء يعارض في أن الأخلاق مكوِّن ضروري من مكونات الحياة الإنسانية، وأنه لا يمكن أن تقوم الحياة، ولا تستقيم مسيرتها، إلا بالأخلاق الصالحة، فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يملك نظامًا كاملًا واضحًا عن الأخلاق؛ بل إن أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح والبحث عن الكمال والاستقامة، وذلك كله إنما يكون بالأفعال الأخلاقية. والمنظومة الأخلاقية هي القوة الروحية الكبرى التي استطاعت أن تعلو بالإنسان عن مرتبة البهيمية إلى مستوى أعلى وأرقى في التعامل والتصرف في الحياة، فكل التصرفات الإنسانية الحياتية مبنية على الأخلاق، فالبيع والشراء، والصدقة، والزواج، والصداقة، والاشتراك في الأعمال، وتداول الأخبار وتناقلها، والأخذ والإعطاء، وغيرها، مرتبطة بطبيعة الأخلاق التي تهيمن على حياة الإنسانية، فلا حياة للإنسان بلا أخلاق، ومتى ما اختفت الأخلاق من حياة الإنسان، أو اضطرب نظامها، فإن ذلك مؤذن بفساد الحياة الإنسانية كلها.

وإذا ثبت أن النظام الأخلاقي أمر ضروري في حياة الإنسان، ومكوِّن جوهري من مكوناته، فإن هذا النظام لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بوجود الله.

وحاصل ما فيه: أن المبادئ الأخلاقية لا بد أن تكون متصفة بالإطلاق والثبات، بحيث تكون معتبرة في كل زمان ومكان، ولا يصح دخول النسبية فيها؛ لأن دخول النسبية فيها يؤدي إلى ضياع الصواب والخطأ، وينتهي إلى المساواة بين الصالح والفاسد، ويغلق الأبواب أمام كل دعوات الإصلاح وحركات التطوير الأخلاقي للشعوب، ويفتح الأبواب مشرعة أمام المفسدين ليفعلوا ما شاؤوا، بحجة أن لكل فرد أو مجتمع أخلاقًا تخصه؛ بل إنها تؤدي

إلى مستويات متردية من الأخلاق، فمع النسبية لا يجد المرء مسوغًا لمنع أقبح فعل يمكن أن يقع في الوجود.

وإذا ثبت أن الأخلاق لا بد أن تقوم على مبادئ مطلقة وقوانين ثابتة، وأن قيامها على النسبية يؤدي بها إلى الفساد، فإن الوصول إلى المبادئ المطلقة لا يمكن أن يكون إلا مع الإيمان بالله تعالى؛ ولا يمكن للعقل الإنساني المنكر لوجود الله أن يصل إليها البتة؛ لأن البلوغ إلى الإطلاق والثبات الشامل لكل زمان ومكان يشترط فيه شرطان: **الأول**: تمام العلم بكل شيء، **والثاني**: تمام التجرد من كل الأهواء والأغراض والتحزبات، والعقل الإنساني لا يمكنه أن يتصف بذلك؛ لكون الإنسان قاصرًا في علمه وتجرده، فلا بد أن يعتمد على غيره في البلوغ إلى مرحلة الإطلاق.

فإذا أنكر الملحد وجود الله، فقد أغلق كل الطرق الموصلة إليه، فلا يمكنه في الحالة هذه أن يؤمن بالمبادئ المطلقة، وأما المؤمن بوجود الله وخلقه للكون، فإن الأمر في حاله بين، فهو يؤمن بأن الله مطلق في علمه وكامل في عدله، وبالتالي فإنه سبحانه هو أساس الإطلاق في الكون ومصدر العدل فيه.

الأصل الخامس: أن الله تعالى متصف بالكمال المطلق

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمن كما أنه يؤمن بأن الله موجود، وأنه الخالق للكون، فإنه يؤمن مع ذلك بأن الله متصف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالمؤمن يعلم أن الكمال ثابت لله؛ بل الثابت له أقصى ما يمكن من الكمال[1]

فحياة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي الموت عنه والنوم والسِّنة، وعلم الله كامل من كل وجه، وكماله يستلزم نفي الجهل عنه والنسيان والغفلة، وقدرة الله كاملة من كل وجه، وكمالها يستلزم نفي العجز والضعف

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٧١).

عنه، وهكذا الحال في كل صفات الكمال الإلٰهي. ومن مجموع هذه الكمالات يتحقق الكمال المطلق لله تعالى، فالكمال المطلق عبارة عن اجتماع صفات الكمال كلها في ذات واحدة، وانتفاء صفات النقص عنها، فهو إذن نتيجة اجتماع أنواع الكمالات وانتفاء جنس النقص.

وهناك تلازم ضروري بين الإيمان بوجود الله وبين الإيمان بثبوت الكمال المطلق له، فكل من آمن بوجود الله، فإنه يلزمه أن يؤمن بالكمال المطلق له، وشعور المؤمن بثبوت الكمال المطلق لله لا يختلف عن شعوره بوجود الله وربوبيته للكون، فهما متلازمان في عقله وفطرته، يقول ابن تيمية: «هذا المعنى ـ ثبوت الكمال لله ـ مستقر في فطر الناس؛ بل هم مفطورون عليه، فإنهم كما أنهم مفطورون على الإقرار بالخالق، فإنهم مفطورون على أنه أجلّ وأكبر وأعلى وأعلم وأعظم وأكمل من كل شيء»[(١)]، وكل من آمن بالله وبربوبيته للكون ثم لم يؤمن بثبوت الكمال له، فإنه سيكون متناقضًا لا محالة؛ لكونه فصل بين متلازمات ضرورية.

وأما الأصول التي تدل على ثبوت الكمال المطلق لله، فهي متعددة الجوانب والاتجاهات، تتضافر فيما بينها في الدلالة والبيان.

ومنها: أن كمال الله تعالى من ذاته لا من أحد سواه، فإنه سبحانه مستغن عن كل شيء، وكل شيء مفتقر إليه، فما له من الكمال لا يمكن إذن أن يكون من غيره، وإنما هو من ذاته فقط، وما كان من ذاته فهو ملازم له، فذاته قديمة الوجود، فكماله لا بد أن يكون قديم الوجود لا ينفك عن ذاته[(٢)]

ومنها: أن الله تعالى خالق الوجود كله بضخامته وتنوعه واتساعه، والخلق يستلزم كمال الحياة؛ إذ يستحيل وجود الخلق العظيم بدون الحياة، ويستلزم أيضًا كمال العلم؛ إذ يستحيل وجود هذا الخلق العظيم المتقن الجاري على سنن مستقيمة مع الجهل أو نقص العلم، ويستلزم أيضًا كمال

(١) المرجع السابق (٦/ ٧٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ٧١، ٧٧).

الإرادة؛ إذ يستحيل وجود هذا الكون العظيم في وقت محدد وصفة محددة ونظام محدد مع عدم الإرادة والقصد، ويستلزم أيضًا كمال القدرة؛ إذ يستحيل انتقال الكون العظيم من العدم إلى الوجود بغير قدرة وقوة توجب ذلك، ويستلزم كمال الحكمة؛ إذ يستحيل أن يكون ما نشهده في الكون من خير وجمال ودقة وانتظام ووضع لكل شيء في موضعه من غير أن يكون ذلك ناتجًا عن حكمة بالغة.

واجتماع هذه الصفات في ذات يستلزم ثبوت سائر الكمالات؛ لأنها أصول الكمال وأساسه وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «وخلقه تعالى لهم متضمن لكمال قدرته وإرادته وعلمه وحكمته وحياته، وذلك يستلزم لسائر صفات كماله ونعوت جلاله»[1].

وقد دلَّ القرآن في نصوص كثيرة على ثبوت الكمال المطلق لله تعالى بطرق متعددة، ومن ذلك: إثبات المثل الأعلى لله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: ٦٠]، والمراد بالمثل الأعلى: الصفات العليا، والكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه[2].

ومن ذلك: إثبات الحمد لله تعالى في آيات كثيرة جدًّا، ومن أعظم أسباب استحقاق الله الحمد ثبوت الكمال له، فالله تعالى يحمد على ما اتصف به سبحانه من الكمال والجلال والجمال، كما يحمد على ما أنعم به من النعم والخيرات[3].

ومع إيمان المؤمنين بثبوت الكمال المطلق لله تعالى، فإنهم يؤمنون أيضًا بأن الكمال الذي يجب لله تعالى هو الكمال الممكن الوجود، وأما الممتنع فليس من الكمال الاتصاف به؛ لأنه في الحقيقة ليس بشيء، ولا يمكن تحققه

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ١٥٤٤).

(٢) انظر: معالم التنزيل، البغوي (٣/ ٧٣)، وزاد المسير، ابن الجوزي (٤/ ٤٥٩)، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير (٢/ ٥٧٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ٨٤).

في الواقع، فعدم وجوده ليس نقصًا، فلا يكون انتفاؤه منافيًا للكمال[١]

وكذلك يؤمنون بأن كمال أفعال الله متعلق بحكمته البالغة التي لا يعلمها إلا هو، فانتفاء بعض الأفعال في وقت من الأوقات، أو في حال من الأحوال، لعدم تعلق الحكمة بها ليس نقصًا؛ بل هو الكمال عينه، فمعلوم في العقل أن مجرد فعل من الأفعال لا يكون محققًا للكمال، وإنما لا بد من توافقه مع طبيعة الحال والواقع وانسجامه مع الحكمة[٢]، وفي توضيح هذه الحقيقة يقول ابن القيم: «القدرة إن لم يكن معها حكمة؛ بل كان القادر يفعل ما يريده بلا نظر في العاقبة، ولا حكمة محمودة يطلبها بإرادته، ويقصدها بفعله، كان فعله فسادًا؛ كصاحب شهوات الغي والظلم، الذي يفعل بقوته ما يريده من شهوات الغي في بطنه وفرجه ومن ظلم الناس، فإن هذا وإن كان له قوة وعزة، لكن لما لم يقترن بها حكمة كان ذلك معونة على شره وفساده.

وكذلك العلم كماله أن يقترن به الحكمة، وإلا فالعالم الذي لا يريد ما تقتضيه الحكمة وتوجبه؛ بل يريد ما يهواه، سيفه غاوٍ، وعلمه عون له على الشر والفساد، هذا إذا كان عالِمًا قادرًا مريدًا له إِرادة من غير حكمة، وإِن قدر أنه لا إرادة له فهذا أولًا ممتنع من الحي، فإن وجود الشعور بدون حب ولا بغض ولا إِرادة ممتنع، كوجود إرادة بدون الشعور.

والمقصود: أَن العلم والقدرة المجردين عن الحكمة لا يحصل بهما الكمال والصلاح، وإنما يحصل ذلك بالحكمة معها، واسمه سبحانه (الحكيم) يتضمن حكمته في خلقه وأَمره في إِرادته الدينية الكونية، وهو حكيم في كل ما خلقه وأَمر به»[٣]

ومقتضى هذا التقرير أن المؤمن لا ينظر إلى الكمال الإلٰهي إلا بمنظار

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦/ ١٠٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٠٧)

(٣) طريق الهجرتين (١/ ٢٣٣).

التضافر بين صفات الكمال كلها، بخلاف غيره من الناقدين للأديان، فإنهم لم يدركوا هذه الحقيقة، فأخذوا ينظرون إلى الكمال الإلٰهي بنظرة التفرقة والانفصال بين صفات الكمال، فوقعوا في مشكلات معرفية كبيرة.

الأصل السادس: أن الكمال الإلٰهي يستحيل على المخلوق الإحاطة به

ومعنى هذا الأصل: أن المؤمنين مع إيمانهم بثبوت الكمال المطلق لله، فإنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأنه يتعذر عليهم الإحاطة بما ثبت لخالقهم من كمال وجلال.

وإيمانهم بهذه الحقيقة ليس قضية عاطفية أو تسليمية مجردة، وإنما هو قائم على أصول وجودية وعقلية يقينية، توجب عليهم الإقرار بالعجز عن العلم بكمال الله وقدرته، ومن تلك الأصول:

الأول: أن الناس لم يدركوا ذات الله تعالى، ولم يعرفوا حقيقتها، فكيف يمكنهم أن يعرفوا ما يتعلق بها من الكمال والجلال؟! فمن المعلوم في العقل أن العلم بالصفات تابع للعلم بالذات، فإذا كنا لا نعلم حقيقة ذات الله، فإننا بالضرورة لا نستطيع أن نعلم حقيقة صفات الله وكنهها[(١)]

الثاني: أن الناس لم يستطيعوا إدراك تفاصيل الكون، وعجزوا عن الإحاطة بمكوناته المتسعة، وقد تواترت مقالات العلماء التجريبيين وغيرهم في الإقرار بأن الكون ما زال مليئًا بالأسرار والألغاز، وأن الإنسان مع تطوره الكبير لم يدرك إلا قدرًا ضئيلًا جدًّا منه[(٢)]

فإذا عجز الناس عن الإحاطة بالكون الذي هو فعل من أفعال الله، فكيف يمكنهم أن يحيطوا علمًا بالخالق وبكماله وجلاله؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أشد وأبعد وأظهر في بدائه العقول.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/١٢٨).

(٢) انظر: الفصل الثاني، من الباب الثاني، عند الحديث عن نقد النزعة العلموية.

الثالث: أن الشخص لا يستطيع أن يحيط بكل العلوم الإنسانية، ولا يقدر على إدراكها، وإنما يعتمد في كثير من تفاصيل حياته على التسليم لأقوال الخبراء والعلماء، ويأخذ بذلك وهو مطمئن النفس ساكن القلب، ويعد العقلاء سلوكه هذا متوافقًا مع العقل، ومتسقًا مع الفطرة والواقع الإنساني.

ولو أن شخصًا قصد إلى الخروج عن هذا النهج، وقرر أن لا يأخذ بشيء في حياته إلا إذا علم بنفسه تفاصيل كل ما يتعلق به، لكان خارجًا عن نهج العقلاء، داخلًا في مسالك الجنون والسفسطة.

فإذا كان هذا هو حال المخلوق مع علم المخلوقين أمثاله، فكيف يمكن أن يكون حاله مع علم الله وكماله وحكمته؟! فإنه لا محالة سيكون أكثر عجزًا عن إدراك تفاصيله، وأبعد عن الإحاطة بحكمته، وسيكون تطلبه لذلك أكثر جنونًا، وأعمق في أودية السفسطة السحيقة[1].

إن مثل من يعترض على علم الله وحكمته في الكون ويتطلب العلم بها كمثل رجل قرر أن لا يسلم بأخذ شيء في حياته إلا بعد أن يعلم بكل تفاصيله المتعلقة به، فمرض، فلما ذهب به أبناؤه إلى الطبيب قال له: لن آخذ بأي وصفة طبية تذكرها لي حتى أعلم بكل التفاصيل التي انطلقت منها في وصفك لها، فذكر له الطبيب أن طلبه هذا غير مقبول في العقل ومناف لطبيعة العلم الإنساني الخاضع للتخصصات، فرفض الانصياع لقوله وخرج من عنده، فلما قرب أبناؤه له السيارة، رفض أن يركبها حتى يعلم بكل التفاصيل التي شكلت على وفقها، فذكر له أبناؤه أن هذا غير معقول؛ لكون ذلك يتطلب وقتًا وجهدًا لا يمكن توفره في ساعتهم، فرفض قبول تبريرهم وذهب إلى بيته ماشيًا، فلما أراد الدخول توقف، وقال: لا يمكن أن أدخل البيت حتى أعلم بكل التفاصيل التي بني على وفقها، فذكر لها أبناؤه أن ذلك متعذر في حالتهم التي هم عليها، فرفض قبول قولهم وجلس تحت الشجرة، فلما قدم له أبناؤه الطعام والشراب، رفض أن يأكل منه شيئًا حتى يعلم بكل التفاصيل المتعلقة

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٢٨)، وحقيقة التأويل، المعلمي ـ ضمن آثاره الكاملة ـ (٦/ ٢٦).

بذلك الطعام والشراب، فذكر له أبناؤه أن تحصيل ذلك متعذر في حالتهم، فرفض قبول تبريرهم وبقي جائعًا!

لا جرم أن هذا الرجل خارج عن مسالك العقلاء، وغارق في متاهات الجنون والغباء، ولن تكون نهاية حياته إلا إلى الفساد والفناء.

ومقتضى هذا التقرير أنه لا يصح في العقل ولا في المنطق أن يعترض الإنسان على أفعال الله وتدبيره للكون، ولا يحق له أن يجعل نفسه مضادًا لله تعالى، وإنما غاية ما يمكن له فعله أن يتساءل عن أفعال الله، فإن عجز عن فهمها أو إدراك حكمتها فإنه يجب عليه التسليم والإذعان لخالقه سبحانه.

وقد تفنن علماء الإسلام في مناقشة هذه القضية وتجليتها للعقل، ومن أولئك: ابن القيم، حيث يقول: «لعلك أن تقول: ما حكمة هذا النبات المبثوث في الصحاري والقفار والجبال التي لا أنيس بها ولا ساكن، وتظن أنه فضلة لا حاجة إليه ولا فائدة في خلقه؟!

وهذا مقدار عقلك ونهاية علمك، فكم لباريه وخالقه فيه من حكمة وآية، من طعم وحش وطير ودواب، مساكنها حيث لا تراها، تحت الأرض وفوقها، فذلك بمنزلة مائدة نصبها الله لهذه الطيور والدواب، تتناول منها كفايتها ويبقى الباقي، كما يبقى الرزق الواسع الفاضل عن الضيف لسعة رب الطعام وغناه التام وكثرة إنعامه»[١]

فهذه الأصول الستة هي من أهم الأصول الكلية الإيمانية التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله، والتصديق بكماله المطلق، ويستند إليها خضوع المؤمن لربه وخالقه، وبظهورها ينجلي بأن الإيمان بالله تعالى ليس تصديقًا قلبيًّا مجردًا، ولا هو مجرد عاطفة نفسية، وإنما هو رؤية حياتية واضحة متكاملة، قائمة على أصول وجودية وعقلية وفطرية قطعية بيّنة. ولا يحق لأي أحد يعترض على إيمان المؤمنين بربهم أن يغفل عن تلك الأصول، أو يتعامى عنها، ويجب على كل مؤمن يقصد إلى محاورة الناقدين للأديان استحضارها

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ٣٢٣).

وإظهارها، وبيان مستنداتها في كل مراحل الحوار ومشاهده، فظهورها كفيل بحل المشكلات الكثيرة التي يوردها الناقدون، وفك الشبهات العديدة التي يتمسكون بها، كما سيأتي بيانه في المبحث الآتي.

إمكان الاستدلال العقلي على وجود الله ونقض الأقوال المعارضة لذلك:

انكشف لنا من استعراض الأصول السابقة التي يقوم عليها الإيمان بالله وكماله أن إيمان المؤمنين بوجود الله واعتقادهم الجازم بخلقه للكون، وثبوت الكمال له، ليس قضية جزئية مفردة وليس حالة تسليمية محضة، وليس هو مجرد تجربة نفسية عاطفية خاصة بالفرد، ولا هو قائم على مجرد الاعتماد على عجز المخالف عن الإبطال، وليس فيه توسل بالمجهول، فإن المؤمنين لا يقولون: إن العلم عجز عن تفسير الكون فنحن نفترض وجود الله؛ لتغطية ذلك العجز، وإنما يقولون: إن الإيمان بالله وكماله قضية حياتية مركبة من مكونات كثيرة متضافرة فيما بينها، يقوم منهج الاستدلال والإثبات فيها على أسس عقلية وفطرية ضرورية، ويستند إلى مبادئ وجودية واجتماعية متنوعة.

فالمؤمنون ينطلقون من أن كل ما يتعلق بوجود الله وكماله لا يمكن إثباته عن طريق الإدراك الحسي المباشر؛ لأن الله تعالى وجلَّ لم يره أحد في الدنيا، وإنما الاعتماد الكلي في إثبات وجوده سبحانه وإثبات أصول الكمالات له على العقل السليم والفطرة المستقيمة، ثم ما جاء به الخبر الصادق عن طريق الأنبياء في توسيع البيان عن كمالاته سبحانه.

والاقتصار في إثبات وجود الله على الدليل العقلي، والاستناد إلى الدليل الخبري في معرفة التفاصيل المتعلقة بالذات الإلٰهية، لا يعد خارجًا عن نسق المعرفة الإنسانية؛ بل هو جار على المنهج الصحيح في تحصيلها وبنائها، فمن المعلوم أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك كل الموجودات بالحس المباشر، وإنما يدرك بعضها فقط، فالموجودات بالنسبة للإنسان نوعان: موجودات محسوسة، وموجودات غائبة عن حسه، وهي التي تسمى: الغيبيات، والموجودات الغيبية متفرعة إلى قسمين:

الأول: غيب لا يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية؛ لانقطاع كل السبل الموصلة إليه، فهذا النوع من الغيبيات إن لم يوجد خبر يدل عليه، فإنه لا يصح إثباته، ومن أمثلة هذا النوع: ما في الجنة من نعيم، وما في النار من عذاب، وما في يوم القيامة من أهوال، وغيرها، فهذه الغيبيات لو لم يرد فيها الخبر الصادق عن الرسول ﷺ فإنه لا يمكننا العلم بها.

الثاني: غيب يمكن للإنسان أن يصل إليه بقدراته العقلية، وهو يشمل كل الأمور الغائبة عن الحس التي لها آثار في الوجود، فيستدل العقل بالآثار على وجود أصل تلك الموجودات، وقد يتعرف على كثير من تفاصيلها.

وهذه المنهجية في تحصيل العلم بالموجودات ليست خاصة بالقضايا الدينية؛ بل هي منهجية شاملة لكل أصناف المعرفة الإنسانية، وهو طريق شامل لجميع المعارف التي يتعامل بها البشر في حياتهم، يقول البروفيسور أ. ي. مانديز في بيان أهمية الاستدلال العقلي المعتمد على الحواس وضرورته في بناء المعرفة الإنسانية: «إن الحقائق التي توصلنا إلى معرفتها لا تنحصر في الحقائق الحسية، فهناك حقائق أخرى كثيرة لم نتعرف عليها مباشرة، ولكننا عثرنا عليها على كل حال، ووسيلتنا هي الاستنباط»[1]، ويقول أيضًا: «إن حقائق الكون لا يدرك بالحواس منها غير القليل، فكيف يمكن أن نعرف شيئًا عن الكثير الآخر. هناك وسيلة، وهي الاستنباط أو التعليل، وكلاهما طريق فكري، نبتدئ به بواسطة حقائق معلومة، حتى ننتهي بنظرية: إن الشيء الفلاني يوجد هنا، ولم نشاهده مطلقًا»[2]

وفي بيان حقيقة هذا المنهج والإشارة إلى أهميته يذكر الغزالي أن الموجودات «منقسمة إلى محسوسة، وإلى معلومة بالاستدلال لا تباشر ذاته بشيء من الحواس، فالمحسوسات هي المدركات بالحواس الخمس كالألوان، ويتبعها معرفة الأشكال والمقادير، وذلك بحاسة البصر، وكالأصوات بالسمع،

(١) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان (٤٧).

(٢) المرجع السابق (٤٧).

وكالطعوم بالذوق، والروائح بالشم، والخشونة والملاسة، واللين والصلابة، والبرودة والحرارة، والرطوبة واليبوسة بحاسة اللمس، فهذه الأمور ولواحقها تباشر بالحس؛ أي: تتعلق بها القوة المدركة من الحواس في ذاتها.

ومنها: ما يعلم وجوده ويستدل عليه بآثاره ولا تدركه الحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، ولا تناله، ومثاله: هذه الحواس نفسها، فإن معنى أي واحدة منها هي القوة المدركة، والقوة المدركة لا تحس بحاسة من الحواس، ولا يدركها الخيال أيضًا.

وكذلك القدرة والعلم والإرادة؛ بل الخوف والخجل والعشق والغضب، وسائر هذه الصفات نعرفها من غيرنا معرفة يقينية بنوع من الاستدلال لا بتعلق شيء من حواسنا بها»[1]

وبناء على التقرير السابق فإن الأمور الموجودة في الخارج ثلاثة أنواع:

الأول: أمور يمكن العلم بها عن طريق الحس المباشر، وتسمى: المحسوسات.

الثاني: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولكن يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات عن طريق العقل، وتسمى: المعقولات.

الثالث: أمور لا يمكن العلم بها بالحس المباشر، ولا يمكن العلم بها بالقياس إلى المحسوسات، وليس من سبيل للعلم بها إلا الخبر الصادق، وتسمى: المسموعات[2]

وكل ما يتعلق في علمنا بالوجود الإلٰهي من ثبوت الكمالات له يندرج ضمن النوع الثاني والثالث، فتحصل مما سبق أن الإيمان بوجود الله وكماله قائم على الدلالات العقلية الإثباتية، التي تنطلق في إثبات نتائجها على المقدمات اليقينية الثابتة بالضرورة الحسية أو غيرها من الضرورات.

فالمؤمنون بالله تعالى وكماله ينطلقون من العلم الإثباتي، وليس من العلم

---

(١) معيار العلم (٩٠).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية (٢/ ٣٢٦).

المنفي، فهم لا يقولون: إنا لم نجد دليلًا يعارض وجود الله فآمنّا به، ولا يقولون: إن المخالفين لنا لم يثبتوا بطلان ما نؤمن به فلهذا نتمسك به، ولا يتوسلون إلى إثبات صحة إيمانهم بالاعتماد على المجهول، وإنما ينطلقون في بناء إيمانهم على الأدلة الإثباتية التقريرية الوجودية، فسواء وجد المخالف أو لم يوجد، وسواء اعترض المخالف أو لم يعترض، فكل ذلك لا علاقة له بدلالة الأدلة العقلية التي يقيمها المؤمنون على صحة إيمانهم بالوجود الإلٰهي وكماله.

والتقرير السابق يؤكد أن أدلة وجود الله ليست أدلة عقلية محضة، وإنما هي أدلة مركبة من مواد مختلفة، بعضها مواد مأخوذة من الحس، وبعضها مواد مأخوذ من العقل، فهي أدلة عقلية حسية معًا.

وبهذا يتأكد أن الإيمان بالله تعالى ليس مجرد قضية عاطفية نفسية، وإنما هو من حيث الأصل قضية عقلية برهانية، تقوم على العقل وتنطلق من المبادئ الفطرية الضرورية.

فالإيمان بالله تعالى ليس قسيمًا للاستدلال العقلي، وليس مقابلًا له، وإنما هما حقيقتان متلازمتان، فالعقل الضروري يدل على الإيمان بوجود الله، والإيمان بوجوده تعالى قائم على الدليل العقلي ومتداخل معه.

فحقيقة الإيمان بالله إذن ترجع إلى الجزم اليقيني المبني على الأدلة العقلية الضرورية، وليس إلى مجرد الجزم العاطفي الخالي من الدليل البرهاني.

وقد حرص كثير من الملاحدة على تحريف حقيقة الإيمان، فجعلوا حقيقته راجعة إلى مجرد التصديق بالغيب الخالي من الدليل، وصيروه مقابلًا للاستدلال العقلي، وتعاملوا معه على أنه مجرد اعتقاد من غير دليل، يقول بيرتراند راسل (Bertrand Russell): «العقيدة هي اعتقاد راسخ في شيء لا يوجد عليه دليل، عندما يوجد الدليل لا يتحدث أحد عن الاعتقاد»[1]، ويقول ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins): «الاعتقاد العلمي مبني على دليل قابل

(١) بيرتراند راسل ـ مختارات من أفضل ما كتب ـ (٣٦)، والكتاب قدم له بيرتراند راسل ذاته.

للفحص أمام العامة، أما الإيمان الديني فلا ينقصه الدليل فقط؛ بل إن استقلاله عن الدليل هو مصدره، ويقر بذلك بملء فمه»[1]، ويقول جوليان باغيني (Julian Baggini): «إن حال الاعتقاد الديني والإلحادي مختلف تمامًا، فالاعتقاد الديني وحده يتطلب الإيمان؛ لأنه وحده يدعي وجود كيانات لا نملك عليها دليلًا قويًا للاعتقاد بوجودها»[2].

وهذا الوصف مجرد حكم اعتباطي لا يقوم على دليل ولا يستند إلى برهان، وهو مخالف لما هو معلوم ضرورة من حال المؤمنين والمسلمين منهم خصوصًا، فقد امتلأت مؤلفاتهم من الأدلة العقلية الدالة على وجود الله، وكونهم لا يرون صحتها ـ مع أنها ضرورية ـ لا يسوغ لهم تحريف معنى الإيمان، ولا يسوغ لهم أن يتقولوا على المؤمنين ويدعوا بأنهم يؤمنون بالله بغير دليل عقلي.

إن مثل هذا الحكم يعد جرأة في الحكم على الناس، ويقوم على مغالطة «معيارية الذات» التي تعني أن الإنسان يجعل نفسه مقياسًا يحكم به على الآخرين في تصوراتهم، وميزانًا ينسب من خلاله أقوال وتصورات إلى الناس لا يقولون بها.

وقد أحسن جون هوت حين بين مقدار المجازفة في دعوى الملاحدة عن حقيقة الإيمان، فقال: «إن غرابًا واحدًا أبيض كافٍ لإثبات أن ليس كل الغربان سوداء، ولذلك، فمن المؤكد أن وجود عدد لا نهائي من المؤمنين يرفضون تعريف الملحدين الجدد الساذج للإيمان كافٍ للتشكيك في مدى انطباق تحليلاتهم النقدية على فئة كبيرة جدًا من المؤمنين»[3].

---

(١) أقوى براهين جون لينكس، جمع: أحمد حسن (١٣٣).

(٢) المرجع السابق (١٣٤).

(٣) العلم ووجود الله، هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟ جون لينكس (٢٨)، وانظر مناقشة لهذه الدعوى في: الكتاب نفسه (٢٧ ـ ٢٩).

تشجير الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله و كماله

الإيمان بالله ضرورة عقلية وفطرية

- خلق الله كل إنسان خلقة تقتضي الإقرار بأن له خالقا و تستوجب الإيمان بوجوده ومعرفته وهي الغريزة التي يفرق بها بين الحق والباطل، و يدرك بها أن لكل حادث سببا وأن الكل أعظم من الجزء.
- أقام المؤمنون بالله أدلة كثيرة تثبت صحة معتقدهم في وجود الله وخلقه للكون وهذه الأدلة مرتبطة بمبدأ عقلي فطري ضروري وهو مبدأ السببية، وتنوعت الدلالات الوجودية التي تعتمد على هذا المبدأ فبعضها راجع إلى أصل خلق الكون وإيجاده من العدم، وبعضها راجع إلى إتقان الكون وإحكام قوانينه بعد وجوده.
- فالإنسان السوي الفطرة الذي لم يتعرض للمؤثرات الخارجية لا يجد في نفسه حاجة إلى البحث عن الدليل المثبت لوجود الله لكونه يجد ذلك مستقرا في نفسه

الإيمان بالله ضرورة معرفية

المعرفة الإنسانية تنقسم إلى:

- علوم ضرورية: حاصلة في النفس من غير نظر ولا استدلال
  - المعرفة الإنسانية لا بد فيها من الاستناد إلى الضرورات العقلية التي ينتهي إليها الاستدلال
  - ثبوت تلك الضرورات في الواقع لا يمكن تصوره إلا بوجود الله سبحانه وتعالى
- علوم نظرية: حاصلة عن طريق النظروالاستدلال و بالتالي يجب أن تثبت بواسطة غيرها

الإيمان بالله ضرورة نفسية

كل إنسان لا بد أن يكون مريدا قاصدا و الإرادة والقصد لا تتصور إلا مع وجود متعلق مراد ومقصود.

- مراد لغيره: تعلقها بشيء مراد لغيره يجعلها في قلق مستمر وبحث دائم وتطلب مؤيد للمنتهى الذي تنبع منه كل المرادات والتعلقات
- مراد لذاته:
  - المخلوق لا يمكن أن يكون مرادا لذاته لأن وجوده ليس من ذاته
  - لم يبق إلا أن يكون المراد لذاته قديما مستقلا في وجوده عن غيره ولا يوجد من يتصف بذلك إلا الله تعالى

الإيمان بالله ضرورة أخلاقية اجتماعية

الأخلاق مكون ضروري من مكونات الحياة الإنسانية: أي أنه لا يمكن أن تقوم الحياة ولا تستقيم مسيرتها إلا بالأخلاق الصالحة. أقوى ما يتميز به الإنسان عن البهيمة مبدأ طلب الصلاح والبحث عن الكمال والاستقامة وذلك كله إنما يكون بالأفعال الأخلاقية

المبادئ الأخلاقية

- مطلقة و ثابتة
  - معتبرة في كل زمان ومكان
  - ويشترط لها:
    - التجرد من كل الأهواء
    - تمام العلم بكل شيء
  - الله سبحانه و تعالى مطلق في علمه و كامل في عدله وبالتالي فهو سبحانه أساس الإطلاق في الكون
- نسبية: دخول النسبية فيها يؤدي إلى ضياع الصواب والخطأ وينتهي إلى المساواة بين الصالح والفاسد، ويفتح الأبواب أمام المفسدين ليفعلوا ما شاؤوا بحجة أن لكل فرد أو مجتمع أخلاقا تخصه، بل إنها تؤدي إلى مستويات متردية من الأخلاق فمع النسبية لا يجد المرء مسوغا لمنع أقبح فعل يمكن أن يقع في الوجود.

الله متصف بالكمال المطلق

الله متصف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالكمال المطلق عبارة عن اجتماع صفات الكمال كلها في ذات واحدة وانتفاء صفات النقص عنها

الأصول التي تدل على ثبوت الكمال المطلق لله

- كمال الله تعالى من ذاته لا من أحد سواه فإنه سبحانه مستغن عن كل شيء وكل شيء مفتقر إليه
- كمال أفعال الله متعلق بحكمته البالغة التي لا يعلمها إلا هو
- الكمال الذي يجب لله تعالى هو الكمال الممكن الوجود
- الخلق يستلزم كمال الحياة ويستلزم أيضا كمال العلم، و كمال الإرادة و كمال القدرة إذ يستحيل انتقال الكون العظيم من العدم إلى الوجود بغير قدرة وقوة توجب ذلك، ويستلزم كمال الحكمة

الكمال الإلهي يستحيل على المخلوق الإحاطة به

الأصول التي يقوم عليها إيمان المؤمنين بهذا الأصل

- أن الناس لم يدركوا ذات الله تعالى، ولم يعرفوا حقيقتها فكيف يمكنهم أن يعرفوا ما يتعلق بها من الكمال والجلال
- أن الناس لم يستطيعوا إدراك تفاصيل الكون وعجزوا عن الإحاطة بمكوناته المتسعة فإن عجز الناس عن الإحاطة بالكون الذي هو فعل من أفعال الله، فكيف يمكنهم أن يحيطوا علما بالخالق وبكماله
- عدم قدرة الشخص على الإحاطة بكل العلوم الإنسانية و إنما يعتمد في كثير من تفاصيل حياته على التسليم لأقوال الخبراء والعلماء و هو مطمئن النفس و من أراد ألا يفعل شئ حتى يدرك تفاصيل كل شئ بنفسه لعد هذا ضرب من الجنون و السفسطة

المشجر رقم (٥) تشجير الأصول التي يقوم عليها الإيمان بوجود الله وكماله

نماذج أسئلة وتدريبات

المادة الأولى

١ ـ من ألقاب دليل الخلق والإيجاد:

○ دليل الاختراع.

○ دليل العناية.

٢ ـ نظرية الانفجار العظيم:

○ من أكبر التحديات العلمية التي واجهت الملحدين.

○ من النظريات التي يستدل بها الملحدون كثيرًا على إلحادهم ولا دليل لهم فيها.

٣ ـ يُقر عامة الملحدين المعاصرين بحدوث الكون؟

○ صح.

○ خطأ.

٤ ـ كل موجود فلا بد له من مُوجِد؟

○ صح.

○ خطأ.

٥ ـ يقوم دليل الخلق والإيجاد على مقدمتين، الأولى: أن الكون حادث، والثانية:

٦ ـ من مستويات الدلالة الفطرية على وجود الله:

○ الشعور بالإرادة الحرة.

○ الجانب الغريزي.

○ الشعور بالغائية.

○ كل ما سبق

٧ ـ المقدمة الثانية من مقدمات دليل الخلق والإيجاد (كل حادث لا بد له من محدث) تقوم على مبدأ:

○ السببية.

○ الغائية.

○ عدم التناقض.

٨ ـ ذكر المؤلف خمسة مستويات للدلالة الفطرية على وجود الله ﷻ، اذكر ثلاثة منها مع شرح واحدة فقط؟

المستوى الأول

دلائل أصول الإسلام

المادة الثانية: أدلة النبوة

أهداف مقررات المادة الثانية مِن المستوى الأول

١ ـ أن يتفطّن الدارس إلى تكامل دلائل النبوة وتنوعها.

٢ ـ أين يتعرف الدارس على بعض المسائل المهمة عند مخاطبة المنكرين للنبوة والمشككين لها ومن يحصر دلائلها في نوع واحد من أدلتها.

٣ ـ أن يميز الدارس مقامات التكامل في أدلة النبوة النبي ﷺ.

٤ ـ أن يعي الدارس العلاقة بين مقام النبوة وتنوع الدلائل عليها ووضوحها.

٥ ـ أن يُدرك الدارس أنَّ الإيمان بالنبوة قضية برهانية تقوم على أسس عقلية مثبتة وبراهين استدلالية يقينية.

٦ ـ أن يطلع الدارس على الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة.

٧ ـ أن يعي الدارس أن النبوة ممكنة عقلًا ويتعرف على مراتب النقاش في إمكانيتها بحسب عقيدة المخالف.

٨ ـ أن يُدرك الدارس أهمية النبوة وضرورتها وأنها أمر ملح يتفق مع عدل الخالق ورحمته وحكمته.

٩ ـ أن يتمكن الدارس من فهم علاقة الكمال الإلٰهي بإمكانية الاستدلال على النبوة.

١٠ ـ أن يتعرف الدارس على أهم دلائل نبوة محمد ﷺ.

مكونات المادة الثانية

تتألف المادة الثانية في المستوى الأوَّل من مقررين أساسيين، وهما:

١ ـ «الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة» للدكتور سلطان العميري.

٢ ـ «دلائل نبوة محمد ﷺ» للدكتور سلطان العميري.

المقرر الأول

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة والوحي

د. سلطان العميري

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة والوحي

لا بد من التأكيد في ابتداء هذا المبحث على أن الإيمان بالنبوة ليس قضية تسليمية محضة، ولا هو عبارة عن مشاعر نفسية روحية، وليس مجرد تقليد بشري قاصر، وإنما هو قضية تصديقية برهانية إيمانية، تقوم على أسس عقلية مثبتة، وبراهين استدلالية يقينية، تشترك جميعها في تأسيس الإيمان الواعي بالنبوة ومكوناتها، فالإيمان بالنبوة حقيقة وجودية عقلية، ومعتقد يوجبه العقل، وترشد إليه مسالك الاستدلال المستقيمة.

الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة:

بيان الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة، وتوضيح صورتها وعمقها تحصل حقيقته، وتتجلى معالمه في الأمور التالية:

الأمر الأول: إمكان النبوة

من الأسس الكلية التي يقوم عليها الإيمان بالنبوة: أن النبوة من الأمور الممكنة الوقوع، والمراد بهذا: أن إنزال الله الوحي على من يصطفيه من عباده أمر ممكن في العقل وفي الوجود، وأنه لا يتضمن مناقضة للعقل، ولا تعارضًا مع قوانين الكون.

وإثبات إمكان النبوة لا يحتاج إلى أدلة خاصة، فكل الأدلة التي أقامها المؤمنون على وجود الله تدل بالضرورة على إمكانها، وأنها أمر قابل لأن يتحقق في الواقع، وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى المنهجي ونبه

عليه، كما في قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ۝٢﴾ [يونس: ٢]، فظاهرة الوحي والنبوة يجب ألا تشكّل عند المؤمنين بوجود الله أي استغراب؛ لأنها ليست أعظم من خلق الكون وإبداعه من العدم، وليست منافية لحكمة الله وعدله، كما سيأتي بيانه.

وبناءً عليه؛ فإن المخالف في إمكان النبوة إن كان من أتباع الدين الإلحادي؛ فإن النقاش معه لا يصح أن يتوجه إلى إمكان النبوة بخصوصها؛ لأنه أنكر الأصل الذي يقوم عليه التسليم بحدوثها، وهو خلق الكون، وإنما يتوجب أن يكون النقاش معه في إثبات خلق الله للكون، وامتناع حدوثه من غير خالق، فإن أقر بذلك؛ أمكن الحديث معه في تفاصيل الكون، ومنها النبوة والوحي، وإن لم يقر؛ فلا فائدة ذات بالٍ من الحوار معه إلا في إثبات إمكانه العقلي.

وإن كان من أتباع الدين الربوبي فحاله لا يخلو من أحد أمرين: إما أن ينازع في إمكان النبوة من جهة القدرة، فهو في هذه الحالة سيكون متناقضًا؛ لأن إقراره بخلق الله الكون يوجب عليه التسليم بإمكان إيجاد كل ما هو دونه، والنبوة أسهل وأيسر بلا شك، فإن لم يقر بذلك؛ فإنه سيكون لا محالة واقعًا في المغالطة المنطقية التي تسمى «الانقلاب الإقراري».

وإما أن يكون منازعًا في إمكان النبوة من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فقوله خطأ ظاهر، وبيان ما فيه من خلل وانحراف يتحصل بالكشف عن الأمور الدالة على أهمية النبوة وضرورتها.

الأمر الثاني: أهمية النبوة وضرورتها

الإيمان بالنبوة لا يقوم على أنها مجرد أمر ممكن الوقوع فقط، وإنما يقوم على أنها أمر مهم لحياة الإنسان، وضروري لاستقامة عيش النوع الإنساني، فإن الذي يوسع دائرة نظره وتأمله في الوجود، وفي طبيعة الخلقة التي خلق الإنسان عليها، وما يتميز به عن باقي أنواع الحيوان، وما اتصف به

من الانفراد بالذكاء، والتفكر، والتأمل، والاتصاف بالإرادة، وحرية الاختيار والقصد، والبحث عن الغايات، والتساؤل عن الأسباب والعلل، وما انفرد به من العيش في المدنية، بحيث إنه لا يمكن للفرد الإنساني أن يعيش وحده، وإنما لا بد له من العيش في جماعات من بني جنسه، يدرك أن النبوة أمر ملح جدًّا في حياة الإنسان، وأنه يحتاج إليها احتياجًا بالغًا؛ بل إن احتياجه إليها لا يقل عن باقي الضرورات الحياتية الأخرى التي لا يمكن أن تستقيم الحياة إلا بها، ويدرك أيضًا أن وجود النبوة وتحققها في الواقع، وإرسال الله للرسل إلى الناس هو الأمر المتوافق مع الحكمة، والمنسجم مع الرحمة والعدل.

والتقرير السابق ليس مجرد عبارات عاطفية، ولا ادعاءات خالية من الدليل والبرهان، وإنما هو تعبير عن حقيقة يقينية تقوم على معانٍ عقلية، ومكونات وجودية، تشترك جميعها في إثبات ضرورة النبوة للنوع الإنساني، وشدة احتياجه إليها.

وفي سياق الاستدلال على هذه الحقيقة لا بد من التأكيد على أنه يجب أن يكون اعتمادنا على النظر العقلي الصحيح، والتأمل الوجودي المستقيم، ولهذا فإننا لن نعتمد على نصوص الكتاب والسُّنَّة في إثبات تلك الحقيقة إلا عرضًا واستئناسًا؛ لأنه لا يصح منهجيًّا أن تثبت أهمية النبوة وضرورتها من خلال نصوص النبوة نفسها لمن كان غير مؤمن بها، فإن في ذلك وقوعًا في خطأ منهجي ظاهر، وهو **الدور** الاستدلالي المعيب.

وقبل الولوج في إقامة الأدلة على ضرورة النبوة، وشدة احتياج النوع الإنساني إليها، لا بد من التأكيد أن ما سنقيمه من الأدلة ليس المراد به إثبات صدق النبوة في نفسها، وصدق المدعي لها، وإنما المراد به ذكر الدلالات التي تدل على أن تحقق النبوة متوافق مع الحكمة والرحمة والعدل، ومنسجم مع العقل، ومتسق مع طبيعة الوجود، وأن عدم تحققها مناف لتلك الحقائق كلها.

أهم البراهين الكاشفة عن ضرورة النبوة:

تنوعت مسالك الخائضين في بيان أهمية النبوة، وتعددت جهات النظر

لديهم، وتفرعت منافذ الارتكاز عندهم[1]، وسنقتصر في هذا المقام على أهم الأدلة والبراهين الكاشفة عن ضرورة النبوة، وتفصيلها فيما يلي:

الدليل الأول: أن النوع الإنساني لا بد أن يكون خاضعًا لله، وعابدًا له، ومتذللًا لجلال الله وجبروته؛ لأن الإنسان جزء من المخلوقات، وكل مخلوق لا بد أن يكون تابعًا لخالقه، وخاضعًا لجبروته، ولا يصح بحال من الأحوال أن ينخلع من هذه الصفة، أو أن ينزعها عن نفسه، فالمخلوقية تعني الافتقار المطلق إلى الخالق، فعبودية الإنسان لله حق لازم لا ينفك عنه أبدًا، وقد جاءت الإشارة في النصوص الشرعية إلى هذا المعنى، كما في قول النبي ﷺ لمعاذ بن جبل: «**هل تدري ما حق الله على عباده**»[2].

وهذا الخضوع الذي يعد مكونًا أساسيًّا من مكونات الإنسان، قد يعتريه النقص والخلل بسبب أن الإنسان يتصف بصفات خاصة دون سائر أنواع الحيوان الأخرى، فهو يتصف: بالنسيان، والذهول، وبالإرادة، والقصد، والبحث في أسرار الكون ونحو ذلك، فهذه الصفات تجعل حال الإنسان مختلفًا عن حال الحيوانات الأخرى في البقاء على العبودية الكونية، فالإنسان بسببها معرض للغفلة عن الخضوع للخالق، والانحراف عن مسار العبودية التي لا بد له منها، فيحتاج إلى من يذكره بعبوديته لله، ويرجعه إلى رشده، ويزيل عنه الغبش والنقص الذي وقع فيه بسبب صفاته المميزة له.

ومصدر تذكير الإنسان بذلك لا يمكن أن يكون من جنس الإنسان نفسه؛ لأنه لا يأمن من وقوع النقص والخلل في ذلك المصدر، فلا بد أن يكون مصدر التذكير من عند الله تعالى الخالق المتصف بالعلم المطلق، والجبروت، والملكوت، والعظمة، والسلطان.

فالنبوة إذن ضرورة وجودية لتذكير الإنسان بخضوعه لربه، واستسلامه

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/٩٣ ـ ١٠٣)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/٩٠ ـ ٩١)، ورسالة التوحيد، محمد عبده (١٧)، والوحي المحمدي، رشيد رضا (٤٨)، والنبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي، علي عبد الفتاح المغربي (٣٥ ـ ٥٩).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٥٩٦٧)، ومسلم، رقم (٤٩٢٤٨).

لخالقه ومولاه، وتثبيته على ذلك، ولو أن الإنسان لم يكن متميزًا عن باقي أنواع الحيوان بالصفات الاختيارية، ربما لم يحتج إلى إرسال رسل إليه؛ لكونه لا يوجد لديه ما يدعوه إلى الخروج عن مسار العبودية الكونية.

الدليل الثاني: أن الله تعالى أعلى الموجودات وأكملها وأجلها، وهو ـ سبحانه ـ الخالق للأكوان كلها، والمتصف بالكمال المطلق في كل الصفات، والنفوس البشرية تتشوف إلى معرفته، والازدياد من العلم به، والتعرف على أسمائه وصفاته وكمالاته، فإن النفوس مجبولة على التعلق بالكمال، والتشوف إلى الاقتراب من المتصف بالعلو والمكانة، وكلما ازداد العلو والكمال ازدادت النفوس تعلقًا به، وتشوفًا إليه.

ولهذا كان العلم بالله تعالى أفضل العلوم وأشرفها وأجلها وأعلاها، فإن العلم يشرف بشرف المعلوم، والله تعالى هو أشرف ما يمكن أن تتعلق به العلوم الإنسانية كلها.

وكذلك فإن النفوس الإنسانية تتشوف في العادة إلى معرفة مصدر كل الأمور، وخاصة إذا كان ذلك الأمر في غاية الدقة والإبهار والجمال والعظمة، وكلما ازداد الشيء عظمة وجمالًا ازداد تشوف النفوس إلى مزيد العلم به، ولذلك فإن النفوس الإنسانية ستكون لا محالة متشوفة إلى المصدر الذي كان سببًا في حدوث هذا الكون العظيم المبهر، وهو الله الخالق سبحانه.

فالنفوس الإنسانية إذن متعلقة بالعلم بالله، ومتشوفة إليه غاية التشوف؛ لكماله، وجلاله، ولكون خالق الكون قد أنشأه من العدم.

وإذا كان لا بد للنفوس الإنسانية من العلم بالله، ولا يمكن أن تنقطع عن ذلك، وثبت أن تشوفها إلى ذلك وطلبها له أمر جوهري، ومكون أساسي، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يضع الله تعالى طريقًا مأمونًا للحصول على العلم به.

ولا يصح أن يكون الإنسان مصدر ذلك الطريق؛ لأنه متصف بالقصور في عقله، وعلمه، وواقعه، وموضوعيته، فلم يبق إلا أن يكون الله تعالى هو

مصدر ذلك العلم؛ لكونه ـ سبحانه ـ أعلم بنفسه وبكماله، وأعلم بما يحتاجه النوع الإنساني من العلم به.

الدليل الثالث: إذا ثبت أن الله تعالى هو الخالق للإنسان، وثبت أن المخلوق لا يمكنه أن ينفصل عن الخضوع لخالقه ألبتة، ويتعذر عليه الانفصال عن الافتقار إليه، فهذا يدل على أن الإنسان لا بد أن يكون بينه وبين الله اتصال دائم، وعلاقة وارتباط مستديم، كسائر المخلوقات الأخرى.

بل إن العلاقة التي بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات، وأجلها، وأعظمها؛ لكون العلاقة تشرف بشرف من تعلقت به، والله تعالى هو أشرف الموجودات، وأجلها بلا ريب.

وإذا ثبت أن العلاقة بين الإنسان وبين الله هي أشرف العلاقات وأجلها، فإن الضرورة العقلية تقتضي أن تكون تلك العلاقة قائمة على أعلى الأوصاف، وأكملها، وأتقنها، وأنسبها للكمال والرفعة.

وإذا ثبتت هذه المعاني، فإنه لا يصح أن يكون الإنسان مصدرًا لتحديد القوانين والمعاني التي تقوم عليها تلك العلاقة الشريفة؛ لكونه قاصرًا في عقله، وعلمه، وإدراكه، وموضوعيته، فإن الإنسان قاصر عن معرفة المعاني التي تناسب أقرانه من الناس، ويجهل كثيرًا من الأمور التي يحبها أو يبغضها بنو جنسه، وتراه يحدد أشياءَ كثيرة لضبط علاقته مع الآخرين، ثم يكتشف أنها لم تكن مناسبة، أو أنها كانت خاطئة، فإذا كان الإنسان عاجزًا عن ضبط العلاقة بينه وبين بني جنسه، فكيف يمكنه أن يضبط العلاقة بينه وبين الله تعالى؟!!

إن واقع الناس اليوم ـ وقبل اليوم ـ يدل دلالة ظاهرة على أن مصدر ضبط العلاقة بين الله وبين الناس يجب ألا يكون راجعًا إلى الإنسان، ألا ترى أن الناس حين اعتمدوا على عقولهم وأذواقهم في ضبط العلاقة بينهم وبين الله، كيف ضلوا الطريق وتفرقت بهم الآراء في كل اتجاه وذهبت بهم الأقوال كل مذهب؟!! ألا ترى أن منهم من أخذ يعبد الشجر والحجر، ومنهم من تعلق بالنجوم والكواكب، ومنهم من طفق يعبد الحيوانات من البقر والفئران

وغيرها؟!! ألا ترى حين اعتمد الناس على عقولهم كيف وقعوا في أنواع من الأعمال المناقضة للعقل والمنطق وأصناف من الأفعال المستشنعة المستقبحة؟!!

لا جرم أن المعاني السابقة كلها تدل على أنه لم يبق مصدر لضبط العلاقة بين الله والناس إلا أن يكون الله تعالى هو ذلك المصدر؛ لأنه هو العالم بكل شيء، وهو الحكيم في كل أفعاله.

وتدل على أن النوع الإنساني في حاجة إلى ربه لكي يرشده إلى الطريق، ويكشف له عن المعاني التي يجب أن يلتزم بها في علاقته التي لا يمكن أن ينفك عنها مع خالقه، ولا يمكن أن يكون لديه علاقة أشرف منها وأكمل.

ثم فضلًا عن ذلك كله، فإن الكمال في الحكمة والرحمة والعدل يقتضي أن يتفضل الله على الناس ببيان المعاني التي يجب عليهم الالتزام بها في علاقتهم معه بالعبودية والخضوع، فإنه لو وجد ملك عظيم في الدنيا ـ ولله المثل الأعلى ـ يحب الناس، والناس يحبونه، فإن العقل والحكمة يقتضيان أن يقوم ذلك الملك بتحديد المعاني والقوانين التي ينبغي على الناس الالتزام بها حين يرغبون في مقابلته والاتصال به، فيحدد لهم الأمور التي يجب عليهم الأخذ بها، والأمور التي يكره فعلها، حتى لا يقوم أحد بمخالفتها؛ فتفسد تلك العلاقة الجميلة التي قامت بينه وبين شعبه المحب له.

وتحقق هذه المعاني في حق الله تعالى أولى وأحق، فإن العقل يقتضي أن يكون من كمال حكمة الله ورحمته أن يحدد للناس الأمور التي توجب محبته حتى يلتزموا بها، والأمور التي توجب غضبه حتى يبتعدوا عنها، وبيان ذلك كله هو أحد أهم الوظائف التي يقوم بها الأنبياء والرسل.

فالنبوة وإرسال الرسل إلى الناس ليعرفوهم ما يحبه الله ويرضاه هو مقتضى كمال الله في رحمته بخلقه وإحسانه إليهم، ولهذا جعل الله إرسال النبي ﷺ مظهرًا من مظاهر رحمته للناس، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ

ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ [آل عمران: ١٦٤][1]

ومن تمام هذا البيان أن يذكر الله للمؤمنين ما يترتب على التزامهم بالأمور التي يحبها من الأجر والنعيم، وما يترتب على فعل الأمور التي يبغضها من الوزر والعقوبة، حتى يكون الناس أكثر حرصًا على ضبط علاقتهم مع الله ربهم وخالقهم، ولهذا ذكر الله أن من وظائف الرسل التبشير والإنذار، كما قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النساء: ١٦٥].

فكما أن الرسل يبيِّنون للناس ما يحبه الله ويرضاه، وما يكرهه ويبغضه، فإنهم يبينون لهم ما يترتب على أفعالهم طلبًا لمزيد من الإعذار، وإقامة الحجة على الناس، وهذا من رحمة الله بالعباد، فإنه إذا كان الإنسان لا بد له من الوقوف بين يدي خالقه، ولا بد له من الحساب والسؤال، فإن من تمام الرحمة والحكمة والعدل أن يبيِّن له ذلك حتى يكون على بينة من أمره ومآله.

الدليل الرابع: أن الإنسان يعد من أشرف المخلوقات المعلومة لنا، وأعلاها قدرًا ومنزلة، وأجلها فضلًا في حياته وعيشه، وهو متصف بخصائص تميزه عن باقي أجناس الحيوان، كالاتصاف بالإرادة والقصد، والبحث عن العلل والغايات، واتصاف النوع الإنساني بهذه الأمور يستوجب بالضرورة تنوع الأفعال الصادرة عنه، فالحركات الاختيارية لا بد أن تكون متنوعة في طبيعتها، فبعضها خير وبعضها شر، وبعضها نافع، وبعضها ضار، وبعضها عدل، وبعضها ظلم.

ولا بد للإنسان من معيار عادل يضبط به مقاييس الموازنة بين تلك الأفعال الاختيارية، وميزان يفرق بين الصالح والفاسد.

والعقل الإنساني لا يمكنه أن يقدم المعيار الشامل الذي يستوعب كل التصرفات الاختيارية الصادرة من الإنسان، ولا يقدر على بناء الميزان الذي ينطبق على جميع ما يفعله النوع البشري من الأفعال الاختيارية من البيع،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٦/ ١٣١)، ومدارج السالكين، ابن القيم (١/ ٩١).

والشراء، والإعطاء، والأخذ، والرد، والقول، والفعل، وغير ذلك؛ لأن تحديد الميزان المناسب لكل تلك الأفعال وضبط المعيار العادل فيها لا بد أن يكون مبنيًّا على أساسين:

الأول: شمول العلم واستيعابه لكل الأفراد.

والثاني: كمال التجرد الذي ينفي كل أصناف الميل والحيد عن الاعتدال.

والنوع الإنساني لا يمكن أن يكون متصفًا بهذين الوصفين ألبتة، فلم يبق إلا أن يكون الله هو الواضع للميزان الذي يضبط تصرفات الإنسان والمعيار الذي يفرق بين أصناف الأفعال الاختيارية التي يقوم بها البشر، وذلك عن طريق الوحي والنبوة.

وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

فمن أهم وظائف الرسل إقامة الموازين العادلة، وضبط المعايير المستقيمة.

ونحن لا ننكر أن النوع الإنساني يمكن أن يتوصل إلى بعض المعايير التي تضبط عددًا كبيرًا من التصرفات الحياتية، ولكن بحثنا ليس متعلقًا بهذا القدر، وإنما هو متعلق بالقدر الآخر الذي لا يستطيع أن يصل إليه عقل الإنسان بحال، ثم إن كثيرًا من الأمور التي يدركها العقل الإنساني إنما يدركها على جهة الإجمال لا التفصيل، فيحتاج إلى من لديه علم تفصيلي يبين له التفاصيل المؤثرة التي يجهلها، فكما أن الناس يمكنهم أن يفرقوا بين جملة النافع والضار من البقول والأطعمة والأشربة، إلا أنهم يحتاجون إلى مختصين وخبراء لديهم علم تفصيلي بتلك المضار والمنافع، فيعتمدون عليهم في بيانها، فكذلك في شأن الأمور المتعلقة بالجوانب الروحية، والأمور المتعلقة بالعلاقة بين الله وبين خلقه، فالناس قد يمكنهم معرفة أصول المنافع والمضار فيها على جهة الإجمال، فيحتاجون إلى من لديه علم تفصيلي بها لكي يحدد لهم تفاصيل ما يحصل به النفع، وما يحصل به الضرر، وهم الأنبياء الذين تلقوا الوحي والعلم من عند الله تعالى.

وقد كانت هذه المعاني واضحة جدًّا عند علماء الإسلام، وفي بيان شيء منها يقول ابن تيمية: «الرسالة ضرورية في إصلاح العبد في معاشه ومعاده، فكما أنه لا صلاح له في آخرته إلا باتباع الرسالة، فكذلك لا صلاح له في معاشه ودنياه إلا باتباع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه، وما يضره، والشرع نور الله في أرضه، وعدله بين عباده، وحصنه الذي من دخله كان آمنًا.

وليس المراد بالشرع التمييز بين الضار والنافع بالحس، فإن ذلك يحصل للحيوانات العجم، فإن الحمار والجمل يميزان بين الشعير والتراب؛ بل التمييز بين الأفعال التي تضر فاعلها في معاشه ومعاده، كنفع الإيمان، والتوحيد، والعدل، والبر، والتصدق، والإحسان، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والإحسان إلى المماليك والجار، وأداء الحقوق، وإخلاص العمل لله، والتوكل عليه، والاستعانة به، والرضا بمواقع القدر به، والتسليم لحكمه، والانقياد لأمره، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، وخشيته في الغيب والشهادة، والتقرب إليه بأداء فرائضه، واجتناب محارمه، واحتساب الثواب عنده، وتصديقه، وتصديق رسله في كل ما أخبروا به، وطاعته في كل ما أمروا به، مما هو نفع وصلاح للعبد في دنياه وآخرته، وفي ضد ذلك شقاوته ومضرته في دنياه وآخرته.

ولولا الرسالة لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش والمعاد، فمن أعظم نعم الله على عباده وأشرف مننه عليهم أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيّن لهم الصراط المستقيم، ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام والبهائم؛ بل أشر حالًا منها، فمن قَبِلَ رسالة الله واستقام عليها؛ فهو من خير البرية، ومن ردّها وخرج عنها؛ فهو من شر البرية، وأسوأ حالًا من الكلب والخنزير والحيوان البهيم»[١]

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٩٩ ـ ١٠٠).

بل إن الفلاسفة الذين عاشوا في كنف الفكر الإسلامي كانوا على علم بأهمية النبوة وضرورتها لإقامة الموازين الضابطة لحياة الإنسان وتعاملاته وأفعاله، وفي بيان الإقرار بذلك يقول ابن سينا: «من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده. .، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفيًّا بآخر من نوعه. .، هذا يَبقل لذلك، وذلك يخبز لهذا. .، فإذا كان هذا ظاهرًا فلا بد لوجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة. .، لا بد من سُنَّة وعدل، ولا بد في السُّنَّة والعدل من سانّ ومُعدّل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس، ويلزمهم السُّنَّة، ولا بد أن يكون إنسانًا، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلًا، وما عليه ظلمًا، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء؛ بل أكثر ما لها أن تنفع في البقاء، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول، والملائكة بعده يعلم ذلك. .، فواجب إذن أن يكون نبيًّا، وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميز منهم»[١]

الدليل الخامس: أنه لا أحد ينكر أن خِلقة الإنسان خلقة مختلفة عن باقي أنواع الحيوان، فهو متصف ـ كما سبق التنبيه عليه ـ بالتفكر، والتأمل، والبحث عن الغايات والعلل؛ ولهذا ظهر في حياة الإنسان الاهتمام بالأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بأصل الكون ومصيره وقوانينه.

ولا أحد ينكر أن الله اعتنى بالإنسان عناية خاصة، فجعله سيِّدًا في الكون، وسخر له ما في السماوات والأرض، وهيأ السبل ليكون قادرًا على عمارة الأرض وتشييد الحضارات الشامخة فوقها.

---

(١) الإلٰهيات من الشفاء، ابن سينا (٤٤١).

فهذه الشواهد تدل على أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة عن هدف وغاية الحيوانات الأخرى، فمن المستبعد عقلًا أن يكون الإنسان متميزًا عن باقي أنواع الحيوانات بتلك التميزات، ثم لا يكون مختلفًا عنها في قيمة الحياة وهدفها وغايتها.

وإذ ثبت أنه لا بد أن يكون لحياة الإنسان هدف وغاية مختلفة، فإن الأكمل والأوفق في الحكمة والرحمة ألا يُترك للإنسان تحديد ذلك؛ لكونه ناقصًا في عقله، وقاصرًا في إدراكه لطبيعة الوجود، ويخفى عليه كثير من حِكَم الأحداث ومقاصدها، ولكون الله أعلم بكل ما في الكون وأعدل وأرحم، فالضرورة العقلية تقتضي أن يكون تحديد ما يصلح حياة الإنسان ويكملها ويرشدها في غاياتها وأهدافها من عند الله تعالى.

ثم إذا كان الله قد اعتنى بالإنسان، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض، وأعطاه من الأوصاف ما جعله متفوقًا على غيره من الحيوانات، ونوّع له المآكل والمشارب، وهيأ له معرفة أصناف الأدوية والمعالجات، فكيف يستقيم في العقل ألا يعتني به فيما يتعلق بأهم مكون من مكوناته، وهو العلاقة مع الله، وضبط غاياته الوجودية ومصيره في الحياة؟!

فهذه الدلالة تدل على أهمية النبوة وضرورتها للنوع الإنساني، وأنها أمر بالغ الأهمية، وتكشف عن أنه لا صلاح للإنسان ولا فلاح إلا بوجودها.

أقوال العلماء في بيان أهمية النبوة وضرورتها:

في بيان أهمية النبوة وضرورتها بناءً على الدلالات السابقة وغيرها يقول ابن تيمية: «الرسالة ضرورية للعباد لا بد لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة، وينااله من حياتها وروحها، فهو في ظلمة، وهو من الأموات.

وحاجة العبد إلى الرسالة أعظم بكثير من حاجة المريض إلى الطب، فإن

آخر ما يُقدّر بعدم الطبيب موت الأبدان، وأما إذا لم يحصل للعبد نور الرسالة وحياتها مات قلبه موتًا لا ترجى الحياة معه أبدًا، أو شقي شقاوة لا سعادة معها أبدًا، فلا فلاح إلا باتباع الرسول»[(١)]

ويزيد الأمر شرحًا وتوضيحًا فيقول: «وليست حاجة أهل الأرض إلى الرسول كحاجتهم إلى الشمس والقمر والرياح والمطر، ولا كحاجة الإنسان إلى حياته، ولا كحاجة العين إلى ضوئها، والجسم إلى الطعام والشراب؛ بل أعظم من ذلك وأشد حاجة من كل ما يُقدّر، ويخطر بالبال، فالرسل وسائط بين الله وبين خلقه في أمره ونهيه، وهم السفراء بينه وبين عباده»[(٢)]

ويتوسع ابن القيم في شرح الأوجه الدالة على ضرورة النبوة، ويربط بينها وبين السعادة الإنسانية، والصلاح الدنيوي بناء على أن الإنسان لا بد أن تكون حياته مختلفة عن حياة الحيوانات الأخرى، وأن تكون أعلى وأكمل من غيرها، فيقول: «لا سبيل إلى السعادة والفلاح لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا ينال رضا الله ألبتة إلا على أيديهم، فالطيب من الأعمال والأقوال والأخلاق ليس إلا هديهم وما جاءوا به، فهم الميزان الراجح الذي على أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم توزن الأقوال والأخلاق والأعمال، وبمتابعتهم يتميز أهل الهدى من أهل الضلال، فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه، والعين إلى نورها، والروح إلى حياتها، فأي ضرورة وحاجة فرضت، فضرورة العبد وحاجته إلى الرسل فوقها بكثير»[(٣)]

وما أجمل ما ذكره أبو الحسن الندوي في وصف أهمية النبوة وأثرها على الحياة الإنسانية حيث يقول: «إن المدنية لا تدين لأي طائفة من طوائف البشر كما تدين لهذه الطائفة الربانية، إنها تدين لها في حياتها وبقائها، وفي

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (١٩/ ٩٣ ـ ٩٦).

(٢) المرجع السابق (١٩/ ١٠١).

(٣) زاد المعاد، ابن القيم (١/ ٦٨).

شرفها وكرامتها، وفي اعتدالها وسدادها، فلولاهم ـ صلى الله عليهم وسلم ـ لغرقت سفينة الإنسانية بما فيها من علوم، وتراث حضاري، وفلسفة، وحكمة، ولتحولت الأجيال البشرية إلى قطعان من السائبة أو الوحوش، لا تعرف ربًّا، ولا تعرف دينًا ولا خلقًا، ولا تعرف رحمة ولا محبة، ولا تعرف معنى أسمى وغاية أعلى من العلف والرتع، ومن الماء والكلأ، إن كل ما يوجد في هذا العالم من المعاني الإنسانية الكريمة، والأحاسيس الرقيقة اللطيفة، والأخلاق العالية الفاضلة، والعلوم الصحيحة النافعة، ومن القوة والعزم على محاربة الباطل والفساد، إنما يرجع فضله وينتهي تاريخه إلى وحي السماء، وتعليمات الأنبياء، وتبليغهم، ودعوتهم، وجهادهم»[١]

الأمر الثالث: إمكان الاستدلال على النبوة

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة، وضرورتها من جهة الحكمة والرحمة والعدل، فإنه لا بد لنا من إثبات إمكان الاستدلال عليها، والكشف عن انضباط مسالك الاستدلال العقلي على صدقها وتحققها؛ لكون ذلك من أهم الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالنبوات، ومن أعمق الأمور التي يؤدي حسن تصورها إلى وضوح الرؤية حول هذا الموضوع، فضبط طبيعة الاستدلال، وتحديد مسالكه وقوانينه هو القاعدة الأساسية التي ترتكز عليها كل المنظومات والمعارف والعقائد، ومتى ما انضبطت اتسق كل ما يجيء بعدها من الأفكار والعقائد.

الارتباط بين باب النبوة وباب الكمال الإلٰهي:

وطبيعة الأدلة المتعلقة بباب النبوة مرتبطة بشكل أساس بالكمال الإلٰهي، فإن بين الأمرين ترابطًا عميقًا لا يمكن الانفصال فيه أبدًا.

وبناءً عليه؛ فإن استدلال المؤمنين على النبوة مبني بصورة كبيرة على طبيعة تصورهم للكمال الإلٰهي، وكلما انضبطت رؤية المستدل على النبوة

---

(١) النبوة والأنبياء في القرآن، أبو الحسن الندوي (٣٩ ـ ٤٠).

لكمال الله في حكمته، وعلمه، وعدله، وقدرته، ورحمته؛ فإن استدلاله سيكون أكثر انضباطًا ووضوحًا، ومسالكه في البرهنة ستغدو أكثر تماسكًا وقوة.

ويظهر الترابط العميق بين الاستدلال على النبوة والكمال الإلٰهي من أربع جهات أساسية:

الأولى: من جهة الرحمة الإلٰهية والكرم الرباني، فإنه لما كانت النبوة أمرًا ضروريًّا في حياة الإنسان ومكونًا مهمًّا لا بد من وجوده عنده، فإن الكمال في رحمة الله وكرمه يقتضي أن ييسر الله طرق الوصول إلى التحقق من صدقها، ويسهل من سبل التمييز بين الصادق والكاذب فيها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الناس كلما قويت حاجتهم إلى معرفة الشيء يسر الله أسبابه كما ييسر ما كانت حاجتهم إليه في أبدانهم بل أشد، فلما كانت حاجتهم إلى النفس والهواء أعظم منها إلى الماء، كان مبذولًا لكل أحد في كل وقت، ولما كانت حاجتهم إلى الماء أكثر من حاجتهم إلى القوت، كان وجود الماء أكثر.

وكذلك لما كانت حاجتهم إلى معرفة الخالق أعظم، كانت آياته، ودلائل ربوبيته، وقدرته، وعلمه، ومشيئته، وحكمته أعظم من غيرها، ولما كانت حاجتهم إلى معرفة صدق الرسل بعد ذلك أعظم من حاجتهم إلى غير ذلك، أقام الله ـ سبحانه ـ من دلائل صدقهم، وشواهد نبوتهم، وحسن حال من اتبعهم، وسعادته، ونجاته، وبيان ما يحصل له من العلم النافع، والعمل الصالح، وقبح حال من خالفهم، وشقاوته، وجهله، وظلمه ما يظهر لمن تدبر ذلك»[1]

فكمال رحمة الله يقتضي أن تكون الأدلة الدالة على صدق النبوة متضافرة منتشرة في الوجود الإنساني؛ بل يقتضي أن تكون أسهل الأمور وأيسرها على الناس في الإدراك والعلم.

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ١٤١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (٩/ ٦٦).

الثانية: من جهة صفة الحكمة، فإنه إذا كان الله متصفًا بالكمال في الحكمة، فذلك يقتضي بالضرورة ألا يرسل رسولًا إلا ومعه من الأدلة البيِّنة ما يثبت صدقه، وما يمكن للناس أن يعلموا بها بأسهل طريق؛ إذ لا يليق بالحكمة أن يرسل العاقل من الناس ـ ولله المثل الأعلى ـ رسولًا إلى الناس في أمر خطير جليل، ثم لا يبعث معه ما يدل على صدق نقله عنه، فإذا كان ذلك منافيًا للحكمة في حق المخلوقين، فهو في حق الله أشد منافاة؛ ولأجل هذا فإن الله لم يرسل رسولًا إلا ومعه من الآيات والبراهين ما يدل على صدقه؛ بل لم يرسل رسولًا إلا وهو متصف بأعلى صفات الكمال في النوع الإنساني، بحيث يكون عاليًا في نسبه، وأخلاقه، وسلوكه، وأمانته، وصدقه، ويكون تمييز الناس لاتصافه بذلك قريبًا ميسورًا.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إنّ الله ﷻ إذا بعث رسولًا أمر الناس بتصديقه وطاعته، فلا بُدَّ أن ينصب لهم دليلًا يدلّهم على صدقه؛ فإنّ إرسال رسولٍ بدون علامة وآية تعرف المرسل إليهم أنَّه رسولٌ: قُبْحٌ، وسَفَهٌ في صرائح العقول، وهو نقصٌ في جميع الفطر وهو ـ سبحانه ـ منزّهٌ عن النقائص والعيوب. فإنّ الحكمة والعدل تقتضي وضع كلّ شيء موضعه الذي يليق به، ويصلح به، فلا تكون العين كالرِّجْل، ولا الإمام الذي يُؤتمّ به في الدين والدنيا في آخر المراتب، والسفلة من أتباعه في أعلى المراتب»[1]

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وكشفًا، فيقول: «كلما كان الناس إلى الشيء أحوج، كان الربّ به أجود، وكذلك كلما كانوا إلى بعض العلم أحوج، كان به أجود؛ فإنه ـ سبحانه ـ الأكرم الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وهو الذي خلق فسوّى، والذي قدَّر فهدى، وهو الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى.

فكيف لا يقدر أن يهدي عباده إلى أن يعلموا أنّ هذا رسوله، وأنّ ما جاء به من الآيات أنّه من الله، وهي شهادة من الله له بصدقه، وكيف تقتضي

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٨٩).

حكمته أن يسوي بين الصادق والكاذب؛ فيؤيد الكاذب من آيات الصدق، بمثل ما يؤيّد به الصادق؛ حتى لا يعرف هذا من هذا، وأن يرسل رسولًا يأمر الخلق بالإيمان به وطاعته، ولا يجعل لهم طريقًا إلى معرفة صدقه»[1]

ويقتضي كمال حكمته ألا يساوي بين النبي الصادق والمدعي للنبوة في الدلائل والبراهين؛ فإن ذلك منافٍ للمقصود الأول من النبوة، ولأجل هذا ذهب علماء أهل السُّنَّة إلى أن الله لا يمكن لكمال حكمته أن يؤيد المدعي للنبوة بالأدلة التي يؤيد بها الصادق، وذهبوا إلى أن امتناع ذلك الوقوع لا من جهة القدرة، وإنما من جهة الحكمة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «أمّا خلق مثل تلك الخارقة ـ المعجزة ـ على يد الكاذب، فهو ممكنٌ، والله ﷻ قادر عليه، لكنه لا يفعله لحكمته، كما أنّه ـ سبحانه ـ يمتنع عليه أن يكذب، أو يظلم»[2]

وفي بيان المعنى نفسه يقول ابن حزم: «والله تعالى قادر على إظهار الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة، لكنه تعالى لا يفعل، كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه»[3]، ويتوسع ابن تيمية كثيرًا في الكشف عن الترابط بين الاستدلال على النبوة، وبين الكمال في الحكمة الإلٰهية، فيقول: «إذا قُدّر رجلان ادعيا على الرب الرسالة، أو توليا على الناس، أو كانا من عرض الناس، أحدهما عالم صادق عادل مصلح، والآخر جاهل ظالم كاذب مفسد، ثم قُدِّر أنّ ذلك العالم العادل عوقب في الدنيا والآخرة، فأُذلّ في الدنيا، وقُهر وأُهلك، وجُعل في الآخرة في جهنم، وذلك الظالم الكاذب الجاهل أُكرم في الدنيا والآخرة، وجُعل في الدرجات العلى، كان معلومًا بالاضطرار أنّ هذا نقيض الحكمة والعدل، وهو أعظم سفهًا وظلمًا من تعذيب ماء البحر، وماء العين؛ فإن هذا غايته موت شخص أو

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٨٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٤٠).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/ ٢).

النوع، وهذا أقل فسادًا من إهلاك خيار الخلق وتعذيبهم، وإكرام شرار الخلق وإعانتهم.

وإذا كان هذا أعظم مناقضة للحكمة والعدل من غيره، وتبيَّن بالبراهين اليقينية أن الربّ لا يجوز عليه خلاف الحكمة والعدل، عُلم بالاضطرار أن الرب ـ سبحانه ـ لا يسوي بين هؤلاء وهؤلاء، فضلًا عن أن يفضّل الأشرار على الأخيار»[1]

في بيان عمق الترابط بين الكمال في الحكمة الإلٰهية وبين الاستدلال على النبوة ينبه ابن تيمية على أن الضرورة العقلية تقتضي أن سبل التفريق بين الصادق والكاذب أسهل من سبل التفريق بين الطعام النافع والضار، حيث يقول: «لو لم يميّز بين الصادق والكاذب، لكان قد بعث أنبياء يبلّغون رسالته، ويأمرون بما أمر به، من أطاعهم سعد في الدنيا والآخرة، ومن كذّبهم شقي في الدنيا والآخرة، وآخرين كذّابين يبلّغون عنه ما لم يقله، ويأمرون بما نهى عنه، وينهون عمّا أمر به، ومن اتبعهم شقي في الدنيا والآخرة، ولم يجعل لأحدٍ سبيلًا إلى التمييز بين هؤلاء وهؤلاء، وهذا أعظم من أن يقال: إنّه خلق أطعمة نافعة، وسمومًا قاتلة، ولم يميّز بينهما؛ بل كلّ ما أكله الناس، جاز أن يكون من هذا وهذا، ومعلومٌ أنّ من جوّز مثل هذا على الله، فهو مصابٌ في عقله»[2]

فهذه المعاني تدل بوضوح على أن كمال حكمة الله يستلزم بالضرورة أن تكون الأدلة الدالة على النبوة ظاهرة بينة لا تختلط بغيرها، ولا يتخلف عنها مدلولها، ويؤدي صحيح النظر فيها إلى التمييز القطعي بين النبي الصادق والمدعي الكاذب.

الثالثة: من جهة صفة العدل، فإذا كانت الحكمة تقتضي التفريق بين النبي الصادق والمدعي الكاذب، فإن العدل أيضًا يقتضي التفريق بينهما، فلا

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٩٢٦)، وانظر منه: (٢/ ٩١٧، ٩٤٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٥٤).

بد أن يعطى الصادق حقه من التكريم، وما يستحقه من الإعانة والتأييد والنصرة، ولا بد أن يعطى الكاذب المفتري حقه من الإهانة والذل، فالكمال في العدل يقتضي «أن يجعل الصادق عليه، المبلغ لرسالته حيث يصلح من كرامته ونصره، وأن يجعل الكاذب عليه حيث يليق به من إهانته وذلّه»(١)

الرابعة: من جهة صفة القدرة، فإن الإيمان بكمال قدرة الله يستلزم بالضرورة التسليم بأن الله قادر على أن يؤيد الأنبياء الصادقين بما يشاء من الآيات، وأن يحدث من البراهين ما يدل على صدقهم، مهما عظم حجمها وبعدت حقيقتها عن العقل الإنساني المعتاد، ويستلزم بالضرورة أن الله قادر على أن يجعل في الخلق قدرة على التمييز بين أدلة الصادقين، وبين المدعين الكاذبين، «فإذا كان الله قادرًا على أن يهدي الإنسان الذي كان علقة ومضغةً إلى أنواع العلوم بأنواعٍ من الطرق إنعامًا عليه، وفي ذلك من بيان قدرته، وحكمته، ورحمته ما فيه، فكيف لا يقدر أن يعرفه صدق من أرسله إليه، وهذا أعظم النعم عليه، والإحسان إليه، والتعريف بهذا دون تعريف الإنسان ما عرفه به من أنواع العلوم؛ فإنّه إذا كان هداهم إلى أن يعلم بعضهم صدق رسول من أرسله إليه وهو بشر مثله، بعلامات يأتي بها الرسول، وإن كان لم تتقدم مواطأة وموافقة بين المرسَل والمرسَل إليهم»(٢)

فهذه الجهات الأربع تعد أصولًا كلية يبني عليها المؤمنون بالنبوة تصوراتهم واستدلالاتهم، وحين كان أهل السُّنَّة والجماعة أكثر الناس انضباطًا في تصور الكمال الإلٰهي؛ كان استدلالهم على النبوة أكثر اتساقًا واستقامة من استدلال غيرهم من الطوائف الأخرى.

مسالك الاستدلال على النبوة

«**ترجع حقيقة النبوة إلى كونها خبرًا من الأخبار**، فالنبي في حقيقته رجل يخبر عن غيره، فينطبق عليه ما ينطبق على أي مخبر آخر، وهذا يعني: أن

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٩٠٠).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٨٣).

مسالك الناس في التمييز بين النبي الصادق والمدعي الكاذب لا تختلف في جملتها عن مسالكهم في التمييز بين الصادق والكاذب في سائر شؤون الحياة.

فالناس يميزون في حياتهم بين الصادق والكاذب بعلامات ودلائل كثيرة لا تنحصر، وإن فرض أنهم لم يستطيعوا تمييز الكاذب في أول أمره، فإنهم ما يلبثون أن يقفوا على كذبه بعد زمن قصير، وينكشف لهم زيفه وافتراؤه بعد حين، ولا يكاد يوجد كاذب استطاع أن يخفي كذبه على كل الناس في كل لحظات الزمن، «فدلائل الصدق والكذب لا تنحصر، كدلائل الحب والبغض، هي كثيرة جدًّا، وهذا يعرفه من جرَّب عادات الناس»[1]، وخبرها وعاشها.

فكما أن الناس يمكنهم التمييز بين المحب الصادق والمدعي للحب الكاذب فيه، وبين العالم الصادق، وبين الجاهل المدعي للعلم بدلالات كثيرة، فإنهم يمكنهم أيضًا أن يميزوا بين الصادق والكاذب في الأخبار بدلالات متعددة لا تنحصر، «والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة حتى في المدعين للصناعات والمقالات كالفلاحة، والنساجة، والكتابة، وعلم النحو، والطب، والفقه، وغير ذلك، فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة، وكذلك من أظهر قصدًا وعملًا، كمن يظهر الديانة، والأمانة، والنصيحة، والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق، فإنه لا بد أن يتبين صدقه وكذبه من وجوه متعددة.

والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتصف الرسول بها، وهي أشرف العلوم، وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب، ولا يتبين صدق الصادق، وكذب الكاذب من وجوه كثيرة؟!»[2]

نحن كما يقول محمد عبد الله دراز: قد نرى الناس يدرسون حياة الشعراء في أشعارهم، فيأخذون عن الشاعر من كلامه صورة كاملة تتمثل فيها عقائده، وعوائده، وأخلاقه، ومجرى تفكيره، وأسلوب معيشته، ولا يمنعهم

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٧٨١)، وانظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

(٢) شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤٣).

زخرف الشعر وطلاؤه عن استنباط خليته، وكشف رغوته عن صريحه، ذلك أن للحقيقة قوة غلابة تنفذ من حجب الكتمان، فتقرأ بين السطور، وتعرف في لحن القول، والإنسان مهما أمعن في تصنعه ومداهنته لا يخلو من فلتات في قوله وفعله تنم عن طبعه إذا أُحْفظ، أو أُخرج، أو احتاج، أو ظفر، أو خلا بمن يطمئن إليه.

فما ظنك بالحياة النبوية التي يعيشها النبي الصادق في دعواه، التي تعطيك في كل حلقة من حلقاتها مرآة صافية لنفس صاحبها، فتريك باطنه من ظاهره، وتريك الصدق والإخلاص ماثلًا في كل قول من أقواله، وكل فعل من أفعاله؛ بل كان الناظر إليه إذا قويت فطنته، وحسنت فراسته يرى أخلاقه العالية تلوح في محياه، ولو لم يتكلم، أو يعمل، فكيف يمكن مع ذلك ألا يستطيع العقلاء التمييز بين الصادق والكاذب؟![1]

وهذه الأحوال الإنسانية في التمييز بين الأنواع المتضادة قائمة على حقيقة وجودية عميقة الغور، حاصلها: أن الله تعالى جعل لكل شيء خصائص تميزه عن غيره، وتلازمه في أحواله، ولا تنفك عنه بحال، فللصدق خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الصادق، وللكذب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في الكاذب، وكذلك للحب خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المحب الصادق، وللبغض خصائص ولوازم لا بد من وجودها في المبغض.

وفي بيان هذه الحقيقة الوجودية والكشف عن آثارها يقول ابن تيمية: «إنّ الله جعل الأشياء متلازمة، وكلّ ملزوم هو دليل على لازمه، فالصدق له لوازم كثيرة، فإنّ من كان يصدق، ويتحرى الصدق، كان من لوازمه أنّه لا يتعمّد الكذب، ولا يخبر بخبرين متناقضين عمدًا، ولا يُبطن خلاف ما يظهر، ولا يأتي هؤلاء بوجه، وهؤلاء بوجه، ولا يخون أمانته، ولا يجحد حقًّا هو عليه، إلى أمثال هذه الأمور التي يمتنع أن تكون لازمةً إلا لصادق، فإذا انتفت انتفى الصدق، وإذا وجدت كانت مستلزمة لصدقه.

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٧).

والكاذب بالعكس، لوازمه بخلاف ذلك، وهذا لأنّ الإنسان حيّ ناطق، والنطق من لوازمه الظاهرة لبني جنسه، ومن لوازم النطق الخبر، فإنه ألزم له من الأمر والطلب، حتى قد قيل: إنّ جميع أنواع الكلام تعود إلى الخبر، فلزم أن يكون من لوازم الإنسان إخباره، وظهور إخباره، وكثرته، وأنّ هذا لا بُدّ من وجوده حيث كان.

وحينئذ؛ فإذا كان كذّابًا عَرَفَ النّاس كذبه؛ لكثرة ما يظهر منه من الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه، من أحوال نفسه وغيره، وممّا رآه، وسمعه، وقيل له في الشهادة والغيب، ولهذا كلّ من كان كاذبًا ظهر عليه كذبه بعد مدة، سواء كان مدّعيًا للنبوّة، أو كان كاذبًا في العلم ونقله، أو في الشهادة، أو في غير ذلك، وإن كان مطاعًا، كان ظهور كذبه أكثر لما فيه من الفساد»[١]

وهذه الحقيقة ليست خاصة بالصدق والكذب؛ بل هي عامة شاملة لكل حقائق الوجود، كالخير والشر، والعقل والجنون، والكرم والبخل، والشجاعة والجبن، وغيرها، فهذه الحقائق كلها يميز الناس بينها بحسب خصائصها ولوازمها الوجودية.

وإذا كان التمييز بين الصادق والكاذب قائمًا على تلك الحقيقة الوجودية، فإن دلالة تلك الحقيقة على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة أبلغ وأعمق وأجلى؛ لأن ادعاء النبوة خبر ليس كسائر الأخبار، فهو من أعظم الأخبار شأنًا وأخطرها وقعًا؛ لكونه خبرًا عن الله تعالى خالق الوجود الملك القهار العزيز الجبار، ثم إن النبوة ليست خبرًا مجردًا، وإنما هي أخبار عظيمة مترابطة، فالنبوة من حيث طبيعتها مشروع يستوعب كل تفاصيل الحياة، ويتضمن أحكامًا وتفاريع كثيرة.

ولأجل هذا فإن المدعي للنبوة حاله منحصر بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يكون من أصدق الناس وأبرهم فيما إذا كان صادقًا، وإما أن يكون من أكذب الناس وأخبثهم فيما إذا كان كاذبًا، ولا يمكن أن يوجد حال غير هذين

---

(١) النبوات، ابن تيمية (١/ ٥٥٤)، وانظر منه: (١/ ١٩٨)، وشرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٤١).

الحالين أبدًا[١]

والتمييز بين الطرفين المتباعدين ـ أصدق الناس وأكذبهم ـ أسهل بكثير من التمييز بين الأطراف المتقاربة، ولأجل هذا كان التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة الكاذب أسهل وأيسر على الناس من التمييز بين الصادق والكاذب في سائر الأخبار.

وتأثير تلك الحقيقة الوجودية ـ أعني: أن لكل شيء خصائص ولوازم ـ في مسالك الاستدلال على النبوة ليس مقتصرًا على التمييز بين النبي الصادق والمدعي للنبوة فحسب، وإنما يتوسع تأثيرها فيشمل التمييز بين النبي الصادق، وبين كل ما يمكن أن يخلط بالنبوة عند الناس، أو يعترض به معترض، كالسحر والكهانة وغيرهما.

الفرق بين النبوة والكهانة والسحر:

بما أنه لا يمكن أن يختلط على العقلاء من الناس النبي الصادق بالمدعي الكاذب، فإنه لا يمكن أن يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن؛ لأن النبوة لها خصائص ولوازم لا تنفك عنها أبدًا، والسحر والكهانة لهما خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدًا.

وبناءً على تلك الخصائص واللوازم فإن الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة كانت متسعة جدًّا[٢]، ويمكن أن نجمل أهمها في الفروق التالية:

الفرق الأول: أن الأنبياء معروفون بالصدق، والنزاهة، والأمانة، والكرم، ومعالي الأخلاق في التعامل مع الناس، والساحر والكاهن عادة ما يعرف بالكذب، والخيانة، والبخل، وسوء الأخلاق، والغموض، والاضطراب في التعامل مع الناس.

(١) انظر: شرح الأصفهانية، ابن تيمية (٥٣٩).

(٢) انظر: النبوات، ابن تيمية (٢/٥٥٨، ١٠٧٤).

الفرق الثاني: أن الأنبياء لا يأمرون إلا بمكارم الأخلاق ومعاليها، ويحثون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويأمرون بمصالح الناس ومنافعهم، ويدعون إلى التعاون على البر والتقوى، وينهون عن الإثم والعدوان والتعاون على الفجور والعصيان، وأما الساحر والكاهن فعادة ما يأمران بنقيض ذلك كله، ولا يلتزمون بالأمر بالخير والصدق باطراد واستمرار.

الفرق الثالث: أن الأنبياء يمدح بعضهم بعضًا، ويثني بعضهم على بعض، ويؤكد المتأخر منهم على أنه متفق مع من سبقه في الأصول، وأما السحرة والكهنة فإنهم في العادة يكذب بعضهم بعضًا، ويعادي بعضهم بعضًا، وكثيرًا ما يحصل بينهم الشقاق والاختلاف والافتراق.

الفرق الرابع: أن النبوة لا تحصل بالتعلم والطلب والكسب، فإنه لا يعرف أن نبيًّا طلب النبوة وسعى إليها، وليس هناك أوراد وطقوس يقوم بها الشخص ويحصل بسبب الالتزام بها على النبوة، وإنما هي اصطفاء واختيار من الله تعالى وأما السحر والكهانة فإنهما قائمان على التعلم والتدرب، والمعروف في العادة أن السحرة والكهنة يسعون إلى طلب السحر والكهانة وتحصيلها، ويتفاوتون في درجاتهما على حسب تفاوتهم في الطلب والتحصيل.

الفرق الخامس: أن الآيات التي يأتي بها الأنبياء تكون خارجة عن مقدور البشر كلهم، ولا يمكن لأحد من الناس أن يأتي بمثلها، ولا يعرف عن أحد من البشر أنه جاء بمثل ما يتفق معها في الحقيقة والقدر، وأما ما يأتي به السحرة والكهنة فإنه لا يكون خارجًا عن مقدور جنس البشر، وعادة ما يشترك عدد من الأشخاص في المجيء بمثله، وتكون أعمالهم من المعهود المعروف عند كثير من الناس.

فهذه الفروق الجوهرية وغيرها تكشف بوضوح التمييز بين النبي الصادق وبين الساحر والكاهن، والعقلاء من الناس يستطيعون بالاعتماد عليها أن يصلوا إلى التفريق بين حقيقة النبوة، وحقيقة السحر والكهانة، ويعطوا كل صنف منها حكمه، فكما أنه لا يختلط عليهم العاقل بالمجنون، فإنه لا يختلط عليهم النبي الصادق بالساحر والكاهن.

«فمن جعل النبيّ ساحرًا، أو مجنونًا، فهو بمنزلة من جعل الساحر أو المجنون نبيًّا، وهذا من أعظم الفرية والتسوية بين الأضداد المختلفة، وهو شرّ من قول من يجعل العاقل مجنونًا، والمجنون عاقلًا، أو يجعل الجاهل عالمًا، والعالم جاهلًا، فإنّ الفرق بين النبيّ وبين الساحر والمجنون أعظم من الفرق بين العاقل والمجنون، والعالم والجاهل»[(١)]

«والفرق بين النبي والساحر أعظم من الفرق بين الليل والنهار، والنبي يأتيه ملك كريم من عند الله ينبئه عن الله، والساحر والكاهن إنما معه شيطان يأمره ويخبره»[(٢)]

أوصاف أدلة النبوة

بناءً على أن النبوة مرتبطة برباط عميق مع الكمال الإلٰهي، والعدل، والرحمة، والقدرة، والحكمة، وبناءً على أن الاستدلال عليها قائم على الحقيقة الوجودية التي تقتضي أن لكل شيء خصائص ولوازم لا تنفك عنهما أبدًا، فإن أدلة النبوة لا بد أن تكون متصفة بصفات تنسجم مع طبيعتها، وتتفق مع مقتضيات المعاني السابقة، ويمكن أن نرصد أهم صفات أدلة النبوة في الأمور التالية:

الوصف الأول: **التعدد**، والمراد بهذا: أن أدلة النبوة ليست منحصرة في دليل واحد، وإنما هي أدلة متعددة، تتنوع بتنوع خصائص النبوة ولوازمها، فكما أن معرفة الصادق في خبره لها دلائل وقرائن متعددة، فكذلك الحال في معرفة الصادق في ادعائه للنبوة.

ولأجل هذه الحقيقة استدل عدد من علماء الإسلام على إثبات صدق النبي ﷺ بأدلة متعددة، بعضها راجع إلى حال النبي ﷺ وصفاته الشخصية، وبعضها راجع إلى طبيعة ما جاء به من الأحكام والتشريعات، وبعضها راجع إلى طبيعة ما ظهر على يديه من المعجزات والدلائل والكرامات.

---

(١) النبوات، ابن تيمية (١/ ٦٦٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٠٤).

وقد غفل عن هذه الحقيقة التعددية في أدلة النبوة كثير من علماء الكلام في الفكر الإسلامي، واعتقدوا أن النبوة ليس لها إلا دليل واحد فقط، وهو المعجزة(١).

ولا شك أن هذا القول غير صحيح؛ لكونه مخالفًا لطبيعة نظر العقلاء في التمييز بين المتناقضات الوجودية؛ ولكونه مناقضًا لحال النبي ﷺ وما اقترن بنبوته من دلائل وبراهين.

الوصف الثاني: **اليقينية**، والمراد بهذا: أن الأدلة الدالة على صدق النبوة أدلة يقينية في مجملها، تثبت صدق النبي بالقطع لا بالظن، وهي من قبيل الحقائق اليقينية التي يشترك الحس والعقل في بنائها، وهي لا تختلف في دلالتها عن دلالة الفعل على الفاعل، ودلالة الأثر على المؤثر.

ولأجل كون أدلة النبوة أدلة عقلية يقينية ظاهرة بينة، وصفها الله بأنها آيات بينات؛ أي: علامات واضحة جلية، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُم مُّوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [البقرة: ٩٢].

وسماها الله تعالى براهين، كما في قوله تعالى: ﴿فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [القصص: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤].

فأدلة النبوة إذن أدلة بينة واضحة لا لبس فيها ولا غموض، وتؤدي بالضرورة إلى بلوغ العلم اليقيني، كما سيأتي تحقيقه في إثبات صدق نبوة النبي ﷺ.

ولكن هذا لا يعني أنها جميعًا متساوية في الوضوح والبيان، ولا يعني

---

(١) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني (٥٤)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة، الجويني (٣٣١)، وشرح المقاصد، التفتازاني (٥/ ١٩).

أن كل الناس يتساوون في إدراك مضمونها، فإن «دلائل النبوة من جنس دلائل الربوبية، فيها الظاهر البيِّن لكل أحد كالحوادث المشهودة مثل: خلق الحيوان، والنبات، والسحاب، وإنزال المطر، وغير ذلك، وفيها ما يختص به من عرفه مثل: دقائق التشريح، ومقادير الكواكب وحركاتها، وغير ذلك، فإن الخلق كلهم محتاجون إلى الإقرار بالخالق، والإقرار برسله، وما اشتدت الحاجة إليه في الدين والدنيا فإن الله يجود به على عباده جودًا عامًّا ميسرًا»[1]

وهذا التفاوت في إدراك دلالة براهين النبوة قائم على حقيقة وجودية ظاهرة، حاصلها: أن العلم بدلالة الدليل ليس راجعًا إلى الدليل ذاته في كل الأحوال، وإنما يتأثر بمؤثرات أخرى خارجة عن الدليل؛ كتأثره بقوة عقل الناظر وضعفه، وصفاء ذهنه وتشوشه، واختصاص الإنسان بالقضية وعدم اختصاصه، وقرب الأدلة منه وعدم قربها، وخلو ذهنه من الإشكالات وعدم خلوّه.

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الحقيقة المنهجية فقال: «كذلك كثير من الأدلة والعلامات والآيات، من الناس من يعرف استلزامها للوازمها بالضرورة، ويكون اللزوم عنده بيِّنًا لا يحتاج فيه إلى وسط ودليل، ومنهم من يفتقر إلى دليل ووسط يبين له أن هذا الدليل مستلزم لهذا الحكم لازم له، ومن تأمل معارف الناس وجد أكثرها من هذا الضرب، فقد يجيء المخبر إليهم بخبر، فيعرف كثير منهم صدقه أو كذبه بالضرورة، لأمور تقترن بخبره، وآخرون يشكون في هذا، ثم قد يتبين لبعضهم بأدلة وقد لا يتبين، وكثير من الناس يعلم صدق المخبر بلا آية ألبتة؛ بل إذا أخبره وهو خبير بحاله أو بحال ذلك المخبر به أو بهما، علم بالضرورة إما صدقه وإما كذبه»[2]

الوصف الثالث: الخروج عن مقدور البشر، والمراد بهذا: أن ما أتى به

---

(١) الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، ابن تيمية (٥/ ٤٣٥).

(٢) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٨٥).

الأنبياء من الآيات والبراهين لا بد أن يكون خارقًا للسنن الكونية، وخارجًا عن الأمور التي يقدر عليها جنس البشر، بحيث إنه لا يقدر على فعلها إلا الله تعالى فإن الإلزام بالآية بأنها لا بد أن تكون من عند الله تعالى لا يقوم إلا بهذا القدر، فهو الذي يثبت أن ما جاء به النبي لم يكن إلا من فعل الخالق سبحانه ولا يمكن أن يكون تلبيسًا، أو تمويهًا، أو كذبًا. فإذا جاء النبي وادعى أنه مرسل من عند الله، وادعى أن الله أعطاه آية على صدقه، فجاء بأمر خارج عن السنن الكونية، وخارج عن مقدور البشر جميعًا، فهذا بلا شك دليل قطعي يقيني على أنه مرسل من عند الله.

وفي بيان هذه الصفة يقول ابن تيمية: «جنس آيات الأنبياء خارجة عن مقدور البشر؛ بل وعن مقدور جنس الحيوان»[1]، ويؤكد: «أن آيات الأنبياء خارجة عن مقدور من أُرسِل الأنبياء إليهم، من الجن والإنس، فلا يقدر الإنس والجن أن يأتوا بمثل معجزات الأنبياء»[2]

ويذكر ابن تيمية العلة الموجبة لذلك وهي: أنه لو كانت آية النبي غير خارقة للسنن الكونية وغير خارجة عن مقدور الجن والإنس؛ لأمكن أن يؤتى بمثلها، ولو أُتي بمثلها لدخل عليها الاحتمال، ودخول الاحتمال يبطل دلالتها على صدق النبي[3]

ولا بد من التأكيد هنا أن خرق السنن الكونية، والخروج عن مقدور الجن والإنس، ليس خاصًا بالأمور الحسية فقط، وإنما هو شامل كل حقيقة وجودية، سواء كانت حسية أو معنوية، فكما أن انقلاب العصا إلى حية أمر خارق للسنن الكونية، فكذلك المجيء بكلام خارج عن مقدور الجن والإنس أمر خارق للسنن الكونية.

وهذه الصفة من أهم الفروق الجوهرية بين النبوة والسحر والكهانة، فإنه

---

(١) المرجع السابق (١/ ١٤٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٠٢)، وانظر منه: (١/ ٥٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٠٢٩).

حين كانت آية النبي ليست من عنده، وإنما من عند الله، اتصفت بكونها مما لا يقدر عليه إلا الله، وبأنها لا تنال بالاكتساب والبحث، وأما ما يأتي به الساحر فهو في الحقيقة من فعل الإنسان، فلا يمكن لها أن تخرج عن جنس ما يقدرون عليه، ويمكن أن تنال بالاكتساب والبحث.

وقد أخطأ في هذه الصفة عدد من أتباع المذهب الأشعري، واعتقدوا أن آيات النبوة ليست خارقة للسنن الكونية، وليست خارجة عن معهود الجن والإنسان، وإنما جعلوه خارقًا للعادة التي اعتادها الناس الذين أُرسل إليهم الرسول في حياتهم[1].

وهذا الاعتقاد باطل، يؤدي إلى إبطال أدلة النبوة والتباس براهينها وخواصها بخوارق السحرة والكهنة، فضلًا عن أنه مخالف لحقيقة ما جاء به الأنبياء من الخوارق الكبرى التي يظهر فيها بجلاء أنها خارجة عن مقدور جنس البشر.

الوصف الرابع: الخصوصية، والمراد بهذا: أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع إلا للنبي الصادق فقط، ولا يمكن أن تقع لغيره من المدعين، أو السحرة والكهنة.

وهذه الصفة مبنية على الصفة السابقة، فإذا كانت أدلة النبوة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن معهود الجن والإنس، ولا يقدر عليها إلا الله تعالى فإن الله لا يؤيد بها إلا النبي الصادق كما اقتضت حكمته، ورحمته، وعدله.

فهناك تلازم وجودي بين النبوة وأدلتها، فلا توجد النبوة إلا بدليلها، ولا يمكن أن تتحقق بغير براهينها، ولا يوجد دليل النبوة إلا مع النبوة، ولا يمكن أن يوجد مع غيرها، وفي بيان هذا التلازم الوجودي يقول ابن تيمية: «لم تكن له ـ سبحانه ـ عادة بأن يجعل مثل آيات الأنبياء لغيرهم حتى يقال: إنه خرق

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني (٤٣٩)، وأبكار الأفكار، الآمدي (١/ ٤١)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، البيجوري (٣٤٩).

عادته ونقضها؛ بل عادته وسنَّته المطردة أن تلك الآيات لا تكون إلا مع النبوة والإخبار بها، لا مع التكذيب بها، أو الشك فيها، كما أن سُنَّته وعـادته أن محـبته ورضـاه وثوابه لا يكون إلا لمن عبده وأطاعه»[1].

وفي تأكيد المعنى السابق يقول: «لا يجوز أن يُظهر الربّ ما جعله دليلًا للنبوة مع عدم النبوة، كما أنّه لا يجوز أن يتكلم بالكلام الذي جعله لبيان معانٍ بدون إرادة تلك المعاني؛ بل ذلك ممتنعٌ من وجوه: من وجه حكمته، ومن جهة عادته، ومن جهة عدله ورحمته، ومن جهة علمه وإعلامه»[2].

والتلازم بين النبوة ودليلها مبني على حقيقة استدلالية شهيرة، وهي أن من خصائص الدليل اللزوم، فالدليل هو ملزوم المدلول، والملزوم لا يكون أعم من اللازم، وإنما يكون مساويًا له، أو أخص منه، ولذلك فأدلة النبوة لا تكون لغير الأنبياء بحال، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «وحقيقة الأمر أنّ ما يدل على النبوة هو آيةٌ على النبوة، وبرهانٌ عليها، فلا بُدّ أن يكون مختصًّا بها، لا يكون مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم؛ فإنّ الدليل هو مستلزمٌ لمدلوله، لا يجب أن يكون أعمّ وجودًا منه؛ بل إما أن يكون مساويًا له في العموم والخصوص، أو يكون أخصّ منه، وحينئذٍ فآية النبيّ لا تكون لغير الأنبياء، لكن إذا كانت معتادة لكلّ نبيّ، أو لكثيرٍ من الأنبياء لم يقدح هذا فيها، فلا يضرّها أن تكون معتادة للأنبياء»[3].

ومقتضى هذه الصفة: أن آية النبوة ودليلها يدل على صدق النبوة بنفسه، ولا يحتاج إلى إضافة قدر آخر من الاحتجاج؛ كالتحدي وغيره، فإذا ثبت أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع إلا مع النبوة، فإن مجرد وقوعها كافٍ في إثبات صدق النبي، سواء تحدى النبي الآخرين بذلك، أو لم يتحد، وسواء استدل بذلك الدليل أو لم يستدل.

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٨٦٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٩٤٩).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٦٣).

وقد غلط عدد من علماء الكلام من أتباع المذهب الأشعري في هذه الصفة، وظنوا أن أدلة النبوة من حيث حقيقتها لا تختص بالنبوة، وظنوا أنها يمكن أن تظهر على أيدي السحرة والكهنة؛ بل اعتقدوا أنه لا فرق بين ما يظهر على أيدي الأنبياء، وما يظهر على أيدي السحرة والكهنة من حيث الحقيقة، وانتهوا بذلك إلى أن آيات الأنبياء لا تدل على النبوة بنفسها، وإنما لا بد من إضافة قيد آخر وهو التحدي[١]

ولكن هذا القول غير صحيح، ويدل على بطلانه أمور متعددة منها[٢]:

الأمر الأول: أن شرط التحدي في آية النبوة قائم على تصور خاطئ عن طبيعة أدلة النبوة، وهو أنها لا تتصف بخرق القوانين الكونية، ولا بالخروج عن جنس ما يقدر عليه الجن والإنس، وهذا تصور خاطئ مخالف لطبيعة ما حدث من الآيات الكبرى للأنبياء.

الأمر الثاني: أن اشتراط التحدي قائم على تصور خاطئ، وهو أن الدليل لا يدل بنفسه على **المدلول**، وإنما لا بد من استدلال المستدل به، وهذا التصور غير صحيح، فإنه إذا كانت خاصية الدليل **التلازم**، فإنه لا يشترط فيه أن يستدل به المستدل، وإنما يكفي في ثبوت دلالته تحقق اللزوم، وما ليس بدليل فإنه لا يصير دليلًا بدعوى المستدل به إذا لم يتحقق اللزوم.

والذين اشترطوا التحدي في دليل النبوة خالفوا المعنى السابق، فذكروا أن المعجزة لا تدل بذاتها على النبوة، وإنما لا بد من استدلال النبي بها وإعلامه بذلك، فإن لم يفعل؛ فإنها لا تعد دليلًا على النبوة حينئذ.

الأمر الثالث: أن اشتراط التحدي لا دليل عليه من القرآن، ولا من السُّنَّة، ولا من أقوال الصحابة، ولا من جهة العقل، وإنما هو دعوى مجردة قال بها بعض أهل الكلام لأجل الالتزام بلوازم أقوالهم الباطلة في صفات الله والقدر.

---

(١) انظر: الإرشاد، الجويني (٣١٩).

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم (٥/٩٨ ـ ١٠٥)، والنبوات، ابن تيمية (١/٢٢٩، ٢٣٣) و(٢/٤٩٨، ٥٠٠، ٦٠٤، ٧٩٤).

الأمر الرابع: أن اشتراط التحدي في دليل النبوة مناقض لحال دلائل النبوة وبراهينها، فكثير من الأدلة والبراهين التي ظهرت للنبي ﷺ لم تكن في حال التحدي مع الكفار، ولم يتحد بها أحدًا من الناس، فلو كان الدليل على النبوة لا يكون إلا مع قيد التحدي؛ فإن تلك المعجزات كلها ستفقد دلالتها.

الوصف الخامس: **امتناع المعارضة**، ومعنى هذه الصفة: أن آيات الأنبياء يمتنع على أحد من الخلق أن يأتي بمثلها؛ لكونها خارجة عن مقدور الجن والإنس.

وهذه الصفة مبنية على الصفة الثالثة أيضًا، فإذا كانت آيات الأنبياء خارقة للسنن الكونية، ولا يستطيع فعلها إلا الله، فإن ذلك يستلزم بالضرورة امتناع أن يقدر أحد على معارضتها، أو أن يفعل ذلك، وفي بيان حقيقة هذه الصفة يقول ابن تيمية: «من خصائص معجزات الأنبياء أنّه لا يُمكن معارضتها، فإذا عجز النوع البشري غير الأنبياء عن معارضتها، كان ذلك أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء، بخلاف ما كان موجودًا لغيرها، فهذا لا يكون آيةً ألبتة»[1]

ويزيد هذا المعنى إيضاحًا وتفصيلًا، فيقول: «آيات الأنبياء لا تكون إلا خارقة للعادة، ولا تكون مما يقدر أحد على معارضتها، فاختصاصها بالنبي وسلامتها عن المعارضة شرط فيها؛ بل وفي كل دليل، فإنه لا يكون دليلًا حتى يكون مختصًّا **بالمدلول** عليه، ولا يكون مختصًّا إلا إذا سلم عن المعارضة، ولم يوجد مع عدم **المدلول** عليه مثله، وإلا إذا وجد هو، أو مثله بدون **المدلول** لم يكن مختصًّا، فلا يكون دليلا»[2]

وقد غلط في حقيقة هذه الصفة عدد من علماء الكلام، واعتقدوا أن وصف «عدم المعارضة» ليس شرطًا في دليل النبوة، أو مقتضًى من مقتضياتها الضرورية، وظنوا أنه حد لها، وضابط من ضوابطها، وفصل من فصولها،

---

(١) النبوات (١/ ١٩٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٠٠).

وهذا التصور غير صحيح؛ لأنه يقتضي أن دلالة الدليل لا تتحقق إلا بالعلم بعدم المعارضة له، وهذا ليس صحيحًا، فعدم المعارضة أثر لثبوت الدلالة، وليس جزءًا منها[1].

الوصف السادس: التفاوت، ومما تتصف به أدلة النبوة: أنها ليست على درجة واحدة من حيث القوة والحجم، وإنما هي درجات متفاوتة، يمكن أن تقسم من حيث الجملة إلى قسمين أساسيين: أدلة كبرى، وهي الآيات التي لم تقع إلا للأنبياء فقط؛ كانشقاق القمر، وانقلاب العصا إلى حية، وانفلاق البحر، ونحو ذلك، وأدلة صغرى، وهي الآيات التي يشارك الأنبياءَ فيها بعضُ الناس في جنسها، مع تفوق الأنبياء عليهم في المقدار؛ كتكثير الطعام، وعدم إحراق النار، ونحو ذلك[2].

واستحضار هذه الأوصاف، وحسن التصور لها، والإدراك لمدلولها ومقتضياتها يساعد بشكل كبير على حسن التعامل مع أدلة النبوة وبراهين صدقها، فإن تلك الأوصاف والشروط بمثابة القاعدة التي تحاكم إليها أدلة المدعي للنبوة، فإذا كانت متوفرة عليها ومتصفة بها؛ فإن دعواه ستكون صادقة، وإن لم تتوفر؛ فهي دليل على كذب دعواه.

---

(١) انظر في نقد هذا القول: المرجع السابق (٢/ ٧٧٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٨٠٣).

تشجير لأوصاف أدلة النبوة

التعدد: والمراد بهذا أن أدلة النبوة ليست منحصرة في دليل واحد، وإنما هي أدلة متعددة، تتنوع بتنوع خصائص النبوة ولوازمها

اليقينية: والمراد بهذا أن الأدلة الدالة على صدق النبوة أدلة يقينية في مجملها، تثبت صدق النبي بالقطع لا بالظن

الخروج عن مقدور البشر: والمراد بهذا أن ما أتى به الأنبياء من الآيات والبراهين لا بد أن يكون خارقًا للسنن الكونية، وخارجًا عن الأمور التي يقدر عليها جنس البشر

الخصوصية: والمراد بهذا أن أدلة النبوة وبراهينها لا تقع إلا للنبي الصادق فقط، ولا يمكن أن تقع لغيره من المدعين، أو السحرة والكهنة

امتناع المعارضة: ومعنى هذه الصفة أن آيات الأنبياء يمتنع على أحد من الخلق أن يأتي بمثلها؛ لكونها خارجة عن مقدور الجن والإنس

التفاوت: ومما تتصف به أدلة النبوة أنها ليست على درجة واحدة من حيث القوة والحجم، وإنما هي درجات متفاوتة

المشجر رقم (٦) تشجير لأوصاف أدلة النبوة

المقرر الثاني

دلائل نبوة محمد ﷺ

د. سلطان العميري

إثبات صدق النبوة وثبوتها في الواقع

بعد أن انتهينا من إثبات إمكان النبوة من جهة القدرة ومن جهة الحكمة، وانتهينا من إثبات إمكان الاستدلال على النبوة، وكشفنا عن مسالك البرهنة عليها، فإنه لا بد من إثبات تحقق كل ذلك في الواقع؛ لكون ذلك من أقوى ما يثبت صدق الإيمان بالنبوة ويقوي حقيقتها.

ويكفي في تحقق صدق النبوة، وإبطال الدعوى المنكرة لها إثبات تحقق النبوة في شخص واحد؛ لأن الكلية السالبة تنتقض بجزئية موجبة كما هو مقرر في علم المنطق[1]، فلا يشترط في تقرير باب النبوة إثبات النبوة في كل نبيٍّ من الأنبياء، وإنما يكفي في ذلك إثبات تحققها في نبي واحد فقط.

ولأجل هذا فإننا سنقتصر على إثبات نبوة نبيّنا محمد ﷺ فقط، وسنقوم بالكشف عن الأدلة العقلية اليقينية الدالة على صدقه، وأنه مرسل من عند الله تعالى.

ونتيجة لكثرة أدلة نبوته ﷺ وتنوع مظاهرها تعددت مسالك الراصدين في تحديد أصول تلك الأدلة وضبط أنواعها، فمنهم من جعلها أربعة أنواع، ومنهم من جعلها خمسة أنواع، ومنهم من جعلها ستة أنواع، ومنهم من جعلها غير ذلك.

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (١١٩)، وضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمٰن الميداني (١٥١).

أنواع أدلة نبوة النبي محمد ﷺ

بعد التأمل في سيرة النبي ﷺ ودعوته، فإنه يمكن أن تجعل أصول الأدلة الدالة على صدق نبوته في ستة أنواع أساسية، ونحن في هذه الأنواع لن نتوسع في ذكر التفاصيل والشواهد الدالة عليها، وإنما سيتركز حديثنا على بيان الأوجه العقلية التي يقوم عليها كل نوع منها، مع إشارة قليلة إلى بعض الشواهد التي تساعد على فهم المقصود ووضوح المعنى.

النوع الأول من أدلة نبوة محمد ﷺ

الكمال الشخصي والأخلاقي(١)

والمراد بهذا النوع: أن النبي ﷺ بلغ غاية ما يمكن أن يصل إليه النوع الإنساني من الكمال في جميع الأوصاف المتعلقة بالأشخاص، من جهة أنسابهم، وأخلاقهم، وسلوكهم، وحياتهم.

فقد بلغ النبي ﷺ الكمال في خلقته وجمال صورته، وفي فصاحة لسانه، وشرف نسبه وعزة قومه، وقوة عقله، وصحة فهمه، ومتين علمه، ورجاحة بصيرته، وجميل صبره، وعظيم حلمه، وحسن تواضعه، وعدله، وجزيل زهده، وعطائه، وعميم جوده، وواسع كرمه، ووثيق عهده، وسلامة ذمته، ورائق سمعته، وعلو أدبه، وطهارة ذاته ونسبه، وعظيم شجاعته، وكثير حيائه، وعظيم مروءته.

وهذه المعاني جميعها عليها شواهد كثيرة مرصودة في كتب التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية، وشهد عليه القاصي والداني، والصديق والعدو.

وسنقتصر هنا على الحديث عن صفتي الصدق والأمانة؛ لكونهما ألصق بموضوعنا، وأكثر تعلقًا به، فإن النبوة قائمة على الإخبار عن الله، والنبي ﷺ بلغ في هاتين الصفتين مبلغًا عظيمًا من الكمال، فلم يعهد عليه طول عمره أنه كذب

---

(١) انظر في شرح هذا النوع: إثبات النبوة، أبو الحسين الزيدي (٢٣٥ ـ ٢٤٤)، وأعلام النبوة، الماوردي (١٨١ ـ ١٩٧)، وإثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي ـ وهو جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (٥٢ ـ ١٠٩)، وإيثار الحق على الخلق، ابن الوزير (٦٨).

كذبة واحدة، أو أنه خان أمانة واحدة، حتى كان يلقب في قومه بالصادق الأمين.

الشواهد على صدق وأمانة النبي ﷺ:

من أعظم الشواهد العظيمة الدالة على ذلك: «أنه ﷺ حين قام في قومه يبلغهم رسالة الله إليهم، قال لهم بعد أن نادى في جميع بطون قريش: **«أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلًا بالوادي تريد أن تغير عليكم، أكنتم مصدقي؟»** قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقًا، قال: **«فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد»**، فقال أبو لهب: تبًّا لك سائر اليوم»[(١)]

فشهد له قومه بأنهم ما جربوا عليه كذبة في حياته، وفي ذلك أبلغ الدلالة على كماله في هذه الصفة، ولم تستطع قريش أن تتهم النبي بالكذب، حتى أن عمه أبا لهب حين اعترض عليه لم يتهمه بالكذب، وإنما لجأ إلى السب، والاستخفاف، ودعوى الاشتغال بما ليس بمهم.

وما زالت قريش تشهد للنبي ﷺ بالصدق مع عدم تسليمهم لما جاء به، فقد قال عتبة بن ربيعة لقومه بعد زمن بعثة النبي ﷺ: «قد علمت أن محمدًا إذا قال شيئًا لم يكذب»[(٢)]، وحين سأل هرقل أبا سفيان: هل كانوا يتهمون النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ بالكذب في حياته، أجابه؟ بأن لا، وأقر بأن قريشًا لم تعهد عليه كذبًا في كل حياته[(٣)]

ومما يزيد من ثبوت هذه الحقيقة: أن النبي ﷺ مكث أربعين سنة من عمره وهو في أعلى درجات الكمال الإنساني، وفي أرفع طبقات العلو في الأخلاق، والسلوك، والصدق، والأمانة، فمن المستبعد في العقل أن يخرم هذا الكمال بعد أن بلغ سن الرشد، ومرحلة سعة الأفق، ورجاحة العقل، ويرتكب فعلًا من أعظم الفظائع، وأقبح الرذائل، وهو الكذب على الله تعالى ويدعي أنه رسول من عنده.

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٤٧٧٠).

(٢) صحيح السيرة النبوية، الألباني (١٦٢).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٢٩٤٠)، ومسلم، رقم (١٧٧٣).

لا جرم أن حدوث مثل هذه الانتكاسة الأخلاقية بعيد كل البعد في مقاييس الحياة الإنسانية، وإذا استحضرنا أنه جمع مع ذلك أنواعًا من الكمالات، وصنوفًا من النعوت الرفيعة، كصلة الرحم، وإكرام الضيف، ومعاونة المحتاج، وإعطاء الفقراء، ومواساة المصابين، والشجاعة، والزهد، والورع، وشرف النسب، والمكانة الرفيعة في قومه، كان احتمال وقوع الكذب منه على الله في غاية البعد عما يعرف من عادات الناس.

إنسان يلتزم بالصدق والأمانة أربعين سنة، لا يكذب فيها على أحد من الناس، لا في بيع، ولا شراء، ولا غيرهما، ولا يخون في عهد، ولا وعد، وهو سليم في عقله، وشريف في نسبه، وعليّ في قومه، وشجاع في مواقفه، وصاحب بذل وعطاء، وزهد وورع ومواساة، كيف يُتصور مع كل هذه الكمالات أن يتخلى عما هو فيه، ويرتكب كذبة من أعظم الكذبات في الوجود، ولا يفعلها إلا أقبح الناس، وأحقر البشر، فيدعي أنه رسول من عنده الله؟!

إن حدوث مثل هذا الصنيع أمر يصعب على العقل السليم تصوره والتسليم به، ويحتاج إثباته إلى براهين قوية جدًّا، حتى يمكن التسليم به، والقبول بوقوعه، فإن الصدق، والأمانة، والعلو في الأخلاق والصفات لها مقتضيات ولوازم ضرورية لا بد من تحققها في الواقع، فمن المستبعد أن تتخلف من غير وجود مقتضٍ من مرض، أو جنون، أو إكراه، فالادعاء بأن تلك المقتضيات واللوازم يمكن أن تتخلف عن تحققها من غير سبب ظاهر بيّن مجرد توهم باطل، وزعم فارغ، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى المنهجي، ونبّه كفار قريش عليه، كما في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المؤمنون: ٦٩]، يقول: ألم يكن محمد معروفًا عندكم بالصدق والأمانة طول حياته، فلماذا لا تؤمنون به وتصدقونه فيما جاءكم به؟!

وقد استدل بهذا المعنى الذي أشار إليه القرآن على صدق النبي ﷺ واستبعاد أن يكون كاذبًا عدد من عقلاء العرب وغيرهم، فحين خلا الأخنس بن شريق بأبي جهل يوم بدر، فقال له: «أترى أن محمدًا يكذب؟

فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله؟ وقد كنا نسميه الأمين؛ لأنه ما كذب قط، ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السقاية والرفادة والمشورة، ثم تكون فيهم النبوءة، فأي شيء بقي لنا؟»[(١)]

وقام النضر بن الحارث يومًا في قريش خطيبًا فقال لهم: «لقد كان محمد فيكم غلامًا حدثًا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثًا، وأعظمكم أمانة، حتى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم قلتم: ساحر، لا والله، ما هو بساحر، قد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم، وقلتم: كاهن، لا والله، ما هو بكاهن، قد رأينا الكهنة وحالهم، وسمعنا سجعهم، وقلتم: شاعر، لا والله، ما هو بشاعر، لقد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلها: هزجه، ورجزه، وقريظه، وقلتم: مجنون، ولا والله، ما هو بمجنون، لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه، ولا وسوسته، ولا تخليطه»[(٢)]

وكذلك هرقل حين سأل أبا سفيان: هل يتهمون النبي ﷺ بالكذب؟ فأجابه: بأن لا، قال: «وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فزعمت أن لا، فعرفت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس، ويكذب على الله»[(٣)]

وفي كلام هرقل استدلال بدليل عقلي ظاهر، وهو الاستدلال بقياس الأَوْلى، فإذا كان العاقل الشريف النبيل لم يكذب على الناس أربعين سنة من حياته، فمن المستبعد أن يكذب على الله بعد بلوغه سن الرشد.

وقد مكث النبي ﷺ في مكة ثلاثة عشر سنة، وهو يقارع قريشًا، ويواجههم بدعوته، ويوقعهم في الإحراج بالتحدي بالقرآن، ومع ذلك كله لم يتقدم أحد منهم ويتهمه بالكذب ولو في حادثة واحدة، ولو وجد كفار قريش على النبي ﷺ كذبة واحدة فقط لأعلنوها في الآفاق، ولجعلوها دليلًا لهم على

---

(١) الروض الأنف، السهيلي (٥/ ١٦١).

(٢) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة (٢/ ٢٠١).

(٣) أخرجه البخاري، رقم (٧)، ومسلم، رقم (١٧٧٣).

تكذيبهم له، فإن المعروف من عادة الشعوب والمجتمعات أن المعارضين إذا وجدوا على من يعارضهم شيئًا ـ ولو كان صغيرًا ـ فإنهم يقومون بتضخيمه ونشره في الآفاق، ويسلطون الأنظار عليه.

ولكن ذلك لم يقع من قريش مع النبي ﷺ وهم أعلم بحاله وحياته، وقد كانت لهم علاقات واسعة مع بلاد الكفار في اليمن، والشام، والعراق، فلو كان لديهم أمثلة على كذب النبي ﷺ لنشروها في تلك البلاد، ولعجز المسلمون بعد ذلك عن إخفائها.

وما أجمل ما ذكره الماوردي حين قال: «لم يزل مشهورًا بالصدق في خبره فاشيًا وكثيرًا، حتى صار بالصدق مرموقًا، وبالأمانة مرسومًا، وكانت قريش بأسرها تتيقن صدقه قبل الإسلام، فجهروا بتكذيبه في استدعائهم إليه، فمنهم من كذبه حسدًا، ومنهم من كذبه عنادًا، ومنهم من كذبه استبعادًا أن يكون نبيًّا أو رسولًا، ولو حفظوا عليه كذبة نادرة في غير الرسالة لجعلوها دليلًا على تكذيبه في الرسالة، ومن لزم الصدق في صغره كان له في الكبر ألزم، ومن عصم منه في حق نفسه كان في حقوق الله تعالى أعصم، وحسبك بهذا دفعًا لجاحد، وردًّا لمعاند»[1]

وقد أقر بقوة هذا النوع من الأدلة وتماسكه عدد من علماء النصارى وباحثيهم، فإنهم مع مخالفتهم لدين الإسلام لم يجرؤوا على وصف النبي ﷺ بالكذب، وأقروا بأنه كان صادقًا في دعوته، وأنه بلغ الكمال في أخلاقه وسلوكه، وشهاداتهم في هذه القضية كثيرة متعددة.

وفي التصريح بكمال النبي ﷺ في أخلاقه وصدقه يقول هنري دي كاستري (Henri de Castries): «إن أشد ما تتطلع إليه بالنظر في الديانة الإسلامية ما اختص منها بشخص النبي ﷺ ولذلك قصدت أن يكون بحثي أولًا في تحقيق شخصيته، وتقرير حقيقته الأدبية علّني أجد في هذا البحث دليلًا جديدًا على صدقه وأمانته المتفق عليها بين جميع مؤرخي الديانات،

---

(١) أعلام النبوة، الماوردي (١٩٠).

وأكبر المتشيعين للدين المسيحي»[1]، ويقول «توماس كارليل» (Thomas Carlyle) ـ كاتب إنجليزي معروف ـ: «لوحظ على محمد ﷺ منذ صباه أنه كان شابًّا مفكرًا، وقد سماه رفقاؤه: الأمين رجل الصدق والأمانة، الصدق في أفعاله، وأقواله، وأفكاره»[2]

ومع إقرار بعض المخالفين للإسلام بصدق النبي ﷺ إلا أنهم حاولوا القدح في نبوته من جهة تفسير الوحي الذي جاء به على أنه نوع من التوهم والمرض العصبي، وهذه حجة داحضة كما سيأتي نقضها تفصيلًا بعد قليل.

فإن قيل: لا شك أن النبي ﷺ كان متصفًا بالصدق والأمانة في حياته، وأنه معروف بذلك، ولكنه حين بلغ سن الأربعين ورأى فساد قومه رأى أن من المصلحة أن يدعي النبوة، وأنه مرسل من عند الله حتى يكون لكلامه هيبة عند قومه، فكذب في ادعاء النبوة لأجل المصلحة والإصلاح، وليس لأجل الفساد والإضرار.

قيل: هذا التصور باطل؛ لكونه متناقضًا مع طبيعة النبوة، وحال النبي ﷺ فالنبوة ـ كما سبق ـ حالة مركبة واسعة الأرجاء، فمن يدعيها كاذبًا لا يكذب مرة أو مرتين في قضية أو قضيتين، وإنما يكذب مئات المرات؛ بل آلاف المرات، فكيف يتصور أن يكون الكذب بهذا الحجم موافقًا للحكمة، ومحققًا للإصلاح.

إن من يقرر بأن الكذب قد يكون حسنًا في بعض الأحوال لا يتحدث عن هذا القدر منه، ولا عن ذلك الحجم، وإنما يتحدث عن حالات مخصوصة يكون الكذب فيها محصورًا في عدد قريب.

ثم إن نبوة النبي ﷺ لم تقتصر على مجرد الأحكام التشريعية فقط، وإنما اشتملت على أخبار غيبية جاءت بصيغ قطعية، فكيف يكون ذلك مبنيًّا على الكذب للمصلحة؟

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٠٨).

(٢) المرجع السابق (١٢٤).

ثم إن النبي ﷺ حكم على بعض الناس بأنه في الجنة، وبعض الناس بأنه في النار بأعيانهم، وبصيغة جازمة، وهذا الحكم يتنافى مع الكذب للمصلحة.

ثم إن النبي ﷺ أتى بعدد كبير من المعجزات الظاهرة، وأظهرها القرآن، فنبوته لم تقتصر على مجرد التشريعات التي تصلح فساد قومه، وإنما جاء مع ذلك بالمعجزات الباهرة، فمن أعطاه تلك البراهين، وهل الكذب للمصلحة يحقق ذلك؟!

ومع ذلك كله، فإن النبي ﷺ كان يعلن بأن الله يشهد له بالصدق، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًا ۚ قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾﴾ [الرعد: ٤٣].

فلو كان النبي ﷺ كاذبًا في ذلك ـ وحاشاه ـ فإن هذا يتضمن أعظم القدح في كمال الله وحكمته، إذ كيف يدعي رجل بأنه رجل من عنده وأنه يشهد له بذلك، ثم يؤيده وينصره ويعطيه الآيات الباهرات، كيف يكون ذلك متسقًا مع الحكمة لو كان ذلك الرجل كاذبًا؟!

فهذه الدلائل وغيرها تدل دلالة ظاهرة بأن النبي ﷺ يمتنع أن يكون كاذبًا في دعوته لأجل المصلحة.

وإن قيل: إن الكمال الإنساني والأخلاقي لا يستلزم النبوة، فقد وجد كثير من الناس يتصفون بصفات عالية، وأخلاق رفيعة جدًا، ولم يقل أحد منهم إنه نبي، ولم يجعلهم أحد من الناس من الأنبياء؟

قيل: هذا التساؤل مبني على سوء فهم لحقيقة ذلك الدليل، فنحن لا نقول: إن الرسول ﷺ كامل في شخصه وأخلاقه، ولأجل هذا فهو نبي، وإنما نقول: إنه ادعى النبوة، وهو كامل في شخصه وأخلاقه، فدلالة الدليل مركبة من اجتماع الأمرين معًا، من كونه ادعى النبوة، ومن كونه كاملًا في أخلاقه وصدقه.

ونحن في هذا الدليل ننظر في كونه ادعى أنه مرسل من عند الله، وهذا

خبر عظيم جدًّا، ومن كونه شخصًا كاملًا في حياته، وفي صدقه وأمانته، فاجتماع الأمرين هو الذي يؤسس حقيقة الدليل.

النوع الثاني من أدلة نبوة محمد ﷺ

الكمال التشريعي

والمراد بهذا النوع هو: أن التشريع الذي جاء به النبي ﷺ وادعى أنه من عند الله بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في الصلاح، والذروة في المحاسن والإتقان، بحيث إنه يبعد في العقل أن يكون صادرًا من رجل واحد لم يتعلم الكتابة ولا القراءة، ولم يعرف بكثرة الأسفار والتجارة وإقامة العلاقات مع الثقافات الأخرى المختلفة.

فقد أتى النبي ﷺ بدين تشريعي يُعد من أضخم الأديان في التشريعات، وأوسعها في المجالات التي توجه إليها، ومع ذلك فقد حوى الإسلام من الكمال، والمحاسن، والصلاح، والاستقامة، والرحمة، والعدل، والانضباط ألوانًا وأصنافًا، مما يدل على أنه ليس من وضع إنسان واحد، أو عدد من الناس، وإنما هو من عند الله تعالى المتصف بالعلم الشامل، والحكمة البالغة، والرحمة الواسعة، والعدل العام.

وكمال دين الإسلام، ومحاسنه الشاملة عامة في جميع مسائله ودلائله، وفي أصوله وفروعه، وفيما دل عليه الإسلام من العلوم والأحكام، وفيما اشتمل عليه من جميع المجالات، كالتصور عن الله والعلاقة بينه وبين الخلق، والعلاقة بين الإنسان والكون، والعلاقة بين الإنسان وبني جنسه، ومجال العبادات والتشريعات التعبدية، ومجال البيع والشراء، والأنكحة وتوابعها، والجنايات والعقوبات والديات، والشهادات، والأخلاق والقيم، وغيرها من المجالات الحياتية المختلفة.

وإثبات محاسن الإسلام، وكمال منظومته، واتزانها، ومرونتها، وواقعيتها عمل استقرائي واسع، وقد أكثر علماء الإسلام ومفكروه في القديم والحديث من توضيح تلك المحاسن والكمالات، ورصد الشواهد التفصيلية

الدالة عليها في كل قضية من القضايا، وفي كل مجال من المجالات، وأثبتوا أن دين الإسلام مبني على العقائد الصحيحة النافعة، وعلى الأخلاق الكريمة المهذبة للأرواح والعقول، وعلى الأعمال المصلحة للأحوال، وعلى البراهين في أصوله وفروعه، وعلى نبذ الوثنيات والتعلق بالمخلوقين والمخلوقات، وإخلاص الدين لله ربّ العالمين، وعلى نبذ الخرافات والخزعبلات المنافية للحس والعقل، المحيرة للفكر، وعلى الصلاح المطلق، وعلى دفع كل شر وفساد، وعلى العدل، ورفع الظلم بكل طريق، وعلى الحث على الرقي إلى أنواع الكمالات، وتفصيل ذلك يطول به المقام، ويخرج به البحث عن مقصوده[(١)]

والإقرار بكمال الشريعة وحسنها، وخروجها عن معهود الخلق وما يعرفه الناس ليس مقتصرًا على علماء الإسلام ومفكريه، وإنما شهد بذلك عدد من علماء النصارى وغيرهم، وأقروا بكمال ما جاء به النبي ﷺ وعلوه في الحسن والصلاح.

وفي الإقرار بهذه الحقيقة يقول إدوار بروي (Edourd Perroy): «جاء محمد بن عبد الله ﷺ النبي العربي، وخاتم النبيين، يبشر العرب والناس أجمعين بدين جديد، ويدعو للقول بالله الواحد الأحد، كانت الشريعة في دعوته لا تختلف عن العقيدة أو الإيمان، وتتمتع مثلها بسلطة إلٰهية ملزمة، تضبط ليس الأمور الدينية فحسب بل أيضًا الأمور الدنيوية، فتفرض على المسلم الزكاة، والجهاد ضد المشركين، ونشر الدين الحنيف، وعندما قبض النبي العربي ﷺ عام ٦٣٢م، كان قد انتهى من دعوته، كما انتهى من وضع نظام اجتماعي يسمو كثيرًا فوق النظام القبلي الذي كان عليه العرب قبل الإسلام، وصهرهم في وحدة قوية، وهكذا تم للجزيرة العربية وحدة دينية

---

(١) انظر: إثبات نبوة محمد ﷺ، أبو العباس القرطبي (٧٢ ـ ٧٦)، ومحاسن الشريعة، القفال، والدرة المختصرة في محاسن الشريعة، السعدي، وتعريف عام بدين الإسلام، الطنطاوي، وخصائص الإسلام، القرضاوي.

متماسكة، لم تعرف مثلها من قبل»[1]

ويؤكد الباحث الأمريكي مايكل هارت (Michael Hart) هذا المعنى قائلًا: «لقد أسس محمد ونشر أحد أعظم الأديان في العالم، وأصبح أحد الزعماء العالميين السياسيين العظام، ففي هذه الأيام وبعد مرور ثلاثة عشر قرنًا تقريبًا على وفاته، فإن تأثيره لا يزال قويًّا عارمًا»[2]

وأما المؤرخ ول ديورانت (Will Durant) فيقول في موسوعته «قصة الحضارة»: «إذا حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس، قلنا: إن محمدًا رسول المسلمين أعظم عظماء التاريخ، فقد كبح جماح التعصب والخرافات، وأقام فوق اليهودية والمسيحية ودين بلاده القديم دينًا واضحًا قويًّا، استطاع أن يبقى إلى يومنا هذا قوة ذات خطر عظيم»[3]

ودلالة هذا النوع من الأدلة ليست مبنية على مجرد ثبوت الكمال والصلاح والإحسان في دين الإسلام، وإنما هي دلالة مركبة من عدة معانٍ تشترك جميعها في تأسيس الدلالة اليقينية لهذا النوع، فهي مركبة من كون الإسلام نظامًا تشريعيًّا شموليًّا مستوعبًا لجميع مجالات الحياة، وبلغ مع ذلك الغاية في الكمال، والنهاية في الحسن، والذي أتى به رجل واحد فقط، لم يعرف عنه أنه تعلم، أو درس، أو قرأ قبل مجيئه بما جاء به.

ويزيد من قوة هذه المعاني المشتركة أن الرجل الذي ادعى أنه جاء بدين الإسلام من عند الله لم يكن معروفًا إلا بأكمل الأوصاف، وأعلى الأخلاق، وأجمل النعوت في الصدق، والأمانة، والنزاهة.

فدلالة هذا النوع إذن قائمة على هذه المعاني جميعها، والناظر في هذا الدليل لا بد له من استحضار كل تلك المعاني حتى ينتظم له المعنى الجامع لها.

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (٩٧).

(٢) المرجع السابق (١٤١).

(٣) قصة الحضارة (١٣/ ٤٧).

ونحن لا ننكر أن المخالفين لدين الإسلام من اليهود والنصارى وغيرهم قد اعترضوا على كثير من التشريعات الإسلامية، وسعوا إلى نقدها، ولكن مجرد وجود الاعتراض لا يضر؛ لأن العبرة ليست بمجرد الدعوى، وإنما العبرة بإقامة الاعتراض الصحيح المستقيم، وهذا ما لم يفعله أحد حتى الآن، وقد قام عدد من علماء الإسلام ومفكريه برصد جميع ما اعترض به المعترضون على الإسلام، وبلغ عدد ذلك في بعض الموسوعات إلى أكثر من ألف ومائتين اعتراض، وقاموا بالجواب عنها وبيان مواطن الخلل فيها، وسيأتي في الفصل القادم الجواب على قدر لا بأس به من تلك الاعتراضات.

النوع الثالث من أدلة نبوة محمد ﷺ

التجرد الإصلاحي

والمراد بهذا النوع: أن النبي ﷺ كان يفعل أفعالًا أثناء مسيرته الدعوية الإصلاحية لا يفعلها إلا من يعتقد اعتقادًا جازمًا أن الدعوة التي يقوم بها ليست لذاته، ولا لمصلحته، ويتحرك في جميع أحوال دعوته وهو يعتقد أنه يأوي إلى ركن شديد قادر على حمايته، ونصرته، وتأييده، ومن يعتقد بأنه ما هو إلا مبلغ لرسالته ومُؤدٍّ لمطلوبه.

فالنبوة كما هو معلوم ليست مجرد دعوة إصلاحية إنسانية المصدر، وإنما هي قائمة على الادعاء بأن الرسول ما هو إلا مبلِّغ عن الله، فالكاذب إن ادعى هذه الدعوى لا يمكنه أن يتقوّل على الله ويجزم بأنه سيفعل كذا وكذا من الأفعال، ولا يمكنه أن يقدم على كل تحدياته ومواجهاته وهو يجزم بأن الله سينصره ويحفظه من المهالك، فإن الإخبار عن أفعال الله بالجزم لا يمكن أن يقدم عليه إلا الصادق الأمين؛ لكون تلك الأفعال من الأمور الغيبية التي لا يمكن لأحد العلم بها.

شواهد التجرد الإصلاحي لدى النبي ﷺ:

هذا النوع من الأدلة تتضافر شواهد كثيرة من حياة النبي ﷺ في تأسيسه

وبلوغه درجة اليقين في الدلالة على صدقه في نبوته، وأنه مرسل من عند الله، ومن تلك الشواهد:

الشاهد الأول: أن النبي ﷺ كان يقدم إلى ما يدعو إليه بثقة شديدة ووثوق صارم، من غير أن يتردد أو يتشكك، فإنه كفَّر اليهود والنصارى وكفار العرب جميعًا وتبرأ منهم، وأسخطهم، وأغضبهم بدعوته، وذم آلهتهم، وسفه عقولهم، ومع كل ذلك كان في غاية الوثوق في دعوته وإصلاحه[1].

بل كان يتوعد أهل مكة وهو بين ظهرانيهم بأنهم سيهزمون، ويتغلب عليهم، وهو يومئذ لا يملك قوة ولا عتادًا ولا مالًا ولا رجالًا، كما قال تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُوْلَٰٓئِكُمْ أَمْ لَكُم بَرَآءَةٌ فِي ٱلزُّبُرِ ﴿٤٣﴾ أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُّنتَصِرٌ ﴿٤٤﴾ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القمر: ٤٣ ـ ٤٥]، فتوعدهم بالوعد الجازم بالهزيمة، وتدور الأيام وينتصر عليهم، ويتحقق ما توعدهم به[2].

فلو كان النبي ﷺ كاذبًا وحاشاه في دعواه بأن الله أرسله وأيده، فكيف يمكنه أن يظهر بالحالة التي كان عليها من الوثوق والاعتقاد؟! وكيف يمكن أن يتوعد الكفار بالخبر عن غيره بجزم ويقين؟! إن العادة في الكاذب أن يكون مترددًا متشكّكًا، وخاصة إذا كان يتحدث عن أفعال غيره، وفي الكشف عن دلالة هذا المشهد تقول لورا فيشيا فاغليري (Lauravaccia Vaglieri): «حاول أقوى أعداء الإسلام، وقد أعماهم الحقد، أن يرموا نبي الله ببعض التهم المفتراة، لقد نسوا أن محمدًا كان قبل أن يستهل رسالته موضع الإجلال العظيم من مواطنيه بسبب أمانته وطهارة حياته، ومن عجب أن هؤلاء الناس لا يجشمون أنفسهم عناء التساؤل: كيف جاز أن يقوى محمد على تهديد الكاذبين والمرائين فيما تنزّل عليه من آيات القرآن اللاسعة بنار الجحيم الأبدية، لو كان هو قبل ذلك رجلًا كذابًا؟ كيف استطاع أن يستهل صراعًا كان يبدو يائسًا؟ كيف وفق إلى أن يواصل هذا الصراع أكثر من عشر سنوات في مكة،

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٢٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٣٥، ٣٤٤).

في نجاح قليل جدًّا، وفي أحزان لا تحصى، إذا لم يكن مؤمنًا إيمانًا عميقًا بصدق رسالته؟!»[(١)]

الشاهد الثاني: أن النبي ﷺ حين نزل عليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المائدة: ٦٧]، أمر مَن كان يحرسه من الصحابة بالانصراف عنه، وذكر أن الله سيحميه من أعدائه.

فكيف لكاذب أن يأمر الذين يحرسونه من أعدائه المتربصين بالانصراف بحجة أن الله سيعصمه منهم، وهو يعلم أنه كاذب؟!! وكيف يفعل ذلك رجل قد رماه أعداؤه كلهم عن قوس واحدة؟!

إن المعروف من عادة العقلاء أن المدعي الكاذب لا يتخلى عمن يحرسه في حاله المعتاد، فكيف يتخلى عنهم في حال المواجهة مع الأعداء، ويدعي أن الله ـ تعالى ـ سيحميه؟! إن العقل يدل دلالة ظاهرة على أنه لا يقدم على ذلك إلا رجل صادق في دعواه، عنده يقين تام بأن الله الذي أرسله سيحميه، ولن يخذله أبدا[(٢)]

الشاهد الثالث: أن النبي ﷺ كان يقدم الأخبار الجازمة عن أحوال المخالفين له في المستقبل، ويحدد مساراتها بثقة وثبات، كما أخبر عن مصير أبي لهب بأنه سيدخل النار، كما في قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ﴿٢﴾ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾﴾ [المسَد: ١ ـ ٣]، ومعنى هذا الخبر: أن أبا لهب لا يمكنه بحال أن يدخل في الإسلام، ولا يمكنه أن يعلن إسلامه.

وهذا الإخبار لا يمكن أن يقدم عليه كاذب؛ لأن مثل هذا الخبر فيه تعليق لمصير الدعوة كلها بالمواقف التي تظهر من الآخرين، وفيه فتح لباب التشكيك في الدعوة، فإن أبا لهب يمكنه أن يعلن إسلامه ويظهره في

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١١٩).

(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٤٨)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٤٣).

العالمين، ويكون بذلك أبطل الخبر الذي أخبر به النبي ﷺ ومع ذلك فقد بقي أبو لهب على كفره حتى مات، فحصول هذا منه دليل على أن ذلك الخبر ليس من عند النبي عليه السلام.

فإن قيل: إن ما في تلك الآيات ليس خبرًا وإنما تهديد ووعيد.

قيل: هذا القول مخالف لما عليه المفسرون من الصحابة وغيرهم من فهم تلك الآيات على أنها خبر، وليست تهديدًا، وفهمهم مقدم على فهم غيرهم، ثم على القول بأنها تهديد، فهو يدل على صدق النبوة أيضًا؛ لأنه تهديد جاء بصيغة الخبر الجازم، وتحقق مضمونه في الواقع، فهو لا يختلف عن طبيعة الخبر في شيء.

الشاهد الرابع: أن النبي ﷺ أقدم على تحدي الجن والإنس جميعًا بأن يأتوا بمثل القرآن، واستحثهم على ذلك واستفزهم، والعاقل لا يقدم على مثل هذا الفعل وهو لا يأمن أن يأتوا بمثله، فيفتضح أمره، وتبطل حجته، ويستظهر عليه خصمه، ويظهر كذبه، وينصرف عنه الناس، ولا يقدم على هذا الأمر إلا من كان لديه علم يقيني بعجز كل من وجه إليهم التحدي[1]، وسيأتي لهذا المعنى مزيد توضيح وشرح.

الشاهد الخامس: أن النبي ﷺ كان ينكر كل ما يعارض أصل دعوته من توحيد الله والعبودية له، حتى ولو كان ذلك في مصلحته، ويؤدي إلى علو منزلته الشخصية عند أتباعه، ومن أبلغ الشواهد على ذلك أنه لما مات ابنه إبراهيم كسفت الشمس، فقال الناس: إنها كسفت لموت إبراهيم، فأنكر النبي ﷺ ذلك، وبيَّن لهم أن كسوفها لا يكون لموت أحد ولا حياته، فلو كان كاذبًا مدعيًا ـ وحاشاه ـ لاستغل هذا الحدث لصالحه.

وقد استوقفت هذه الحادثة بعض المستشرقين، وأخذ منها دليلًا على صدق النبي ﷺ في دعوته، يقول المستشرق الفرنسي أميل درمنغم (Emile Dermenghem): «ولد لمحمد من مارية القبطية ابنه إبراهيم فمات طفلًا،

---

(١) انظر: تثبيت دلائل النبوة، القاضي عبد الجبار (٤٠٠).

فحزن عليه كثيرًا ولحده بيده وبكاه، ووافق موته كسوف الشمس، فقال المسلمون: إنها انكسفت لموته، ولكن محمدًا كان من سموّ النفس ما رأى به رد ذلك فقال: «**إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله، لا يخسفان لموت أحد**». فقول مثل هذا لا يصدر عن كاذب دجال»[1]

الشاهد السادس: أن النبي ﷺ مكث طول حياته فقيرًا لا يملك مالًا ولا طعامًا مستديمًا في بيته، ومات وهو فقير ودرعه مرهونة عند بعض اليهود، وكان يلزم أهل بيته بالزهد، والتقلل من الدنيا، وكل تفاصيل حياته تدل على أنه لم يقع منه أي نوع من الاستغلال لدعوته ولنجاحه فيها.

فلو كان كاذبًا مدعيًا ـ وحاشاه ـ فلماذا لم يستغل ذلك لتحصيل الأموال والمناصب لشخصه؟! ولو كان طالبًا للملك والجاه والأموال لاستطاع أن يصل إلى ذلك من غير مشقة أو تعب، فإن الأبواب كانت مشرعة أمامه من غير حاجز.

وهذا كله يدل على أنه مجرد عبد مأمور لا غرض له إلا تبليغ ما أمره الله بتبليغه، وإيصاله إلى الناس.

فهذه الشواهد وغيرها من حياة النبي ﷺ الإصلاحية الدعوية تدل على أنه صادق في دعوته، ومخلص فيما يذكره وينقله.

وتحصل من هذا التفصيل أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الوثوق في الدعوة، ولا بمجرد الزهد في الدنيا، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متعددة، من كونه ﷺ يذكر أنه مرسل من عند الله، ثم يقدم على دعوته بوثوقية شديدة، ويهدد، ويتوعد المخالفين له، ويخبر عن الله أخبارًا جازمة في شأنهم وتتحقق تلك الأخبار، ثم تراه متجردًا في دعوته تمام التجرد، وينكر كل ما يناقض مقصودها، ويتبرأ من جميع ما يعود إلى نفسه من المصالح الذاتية، فاجتماع هذه الأمور كلها هو المعنى الذي تقوم عليه دلالة هذا النوع من الأدلة.

---

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٠٣).

النوع الرابع من أدلة نبوة محمد ﷺ

انخرام السنن الكونية بين يديه

والمراد بهذا النوع: أن النبي ﷺ كانت تقع بين يديه أحداث كثيرة خارقة للسنن الكونية، وخارجة عن مقدور الإنس والجن، ولا يستطيع فعلها أحد منهم، وهذا النوع من الأدلة من أشهر البراهين الدالة على نبوته ﷺ والمثبتة أنه مرسل من عند الله، ومن أكثرها انتشارًا بين الناس، وقد بلغت المشاهد التي انخرمت فيها السنن الكونية بين يدي النبي ﷺ أعدادًا كبيرة، ومن ذلك: تكثير الطعام القليل، بحيث أضحى يشبع الأعداد الكبيرة من الناس الجوعى، ومن ذلك: تحرك الأشجار من مكانها ومجيئها إلى النبي عليه السلام، ثم رجوعها إلى ما كانت عليه، ومن ذلك: تسبيح الحصى بين يديه أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: حنين جذع النخلة الذي كان يخطب عليه وإصداره صوتًا يشبه صوت الناقة أمام الملإ من أصحابه، ومن ذلك: مداواة الإصابات الكبيرة التي تتطلب وقتًا وعلمًا واسعًا بالطب، وانخرام السنن الكونية بين يديه ﷺ لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثًا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك وقع مصادفة، أو نحو ذلك، ولكن ذلك الانخرام وقع عشرات المرات، وفي مجالات مختلفة ومتنوعة، فيبعد جدًّا أن يكون ذلك وقع اتفاقًا من غير قصد.

وقد تواترت تلك الأخبار، وانتشرت بين الصحابة بشكل كبير جدًّا، وبعضها شهدها عدد كبير منهم، ثم انتشر في الجيل الذي جاء بعد الصحابة، وكذلك الحال فيمن جاء بعدهم، فتحقق لمجموع تلك الأخبار التواتر المعنوي الذي يوصل إلى العلم اليقيني بوقوع أصل انخرام السنن الكونية.

وثبوت تلك الأخبار بالتواتر المعنوي لا يختلف عن ثبوت جميع الأخبار التاريخية بالطريق نفسه، فلا شك أن أرسطو فيلسوف، وثبوت هذا الوصف له لم يتحقق بالتواتر اللفظي، وإنما بالتواتر المعنوي، المتحصل بنقل مجموع ما نقل عنه من الكتب، وكذلك الحال في ثبوت كرم حاتم الطائي، فإنه لم يثبت إلا بالتواتر المعنوي، والتشكيك في تلك الأخبار بحجة أنها لم تثبت بالتواتر

اللفظي مخالف لمسلك العلماء في هذا العلم، ويؤدي إلى إبطال كثير من الأحداث التاريخية التي لا يشك الناس في ثبوتها.

فكذلك الحال فيما نقل عن النبي ﷺ من المعجزات، فإنه على التسليم بأن كثيرًا منها لم يبلغ حد التواتر اللفظي، ولكن ذلك لا يعني التشكيك في أصل حدوثها؛ لكون مجموعها يدل على ذلك بالتواتر المعنوي.

ودلالة هذا الدليل مركبة من أمرين معًا: من كون انخرام السنن بين يدي النبي ﷺ وقع وقوعًا كثيرًا محققًا، ومن كونه كان مخبرًا عن الله بأنه مرسل من عنده، فهذان المعنيان يتضافران في تأسيس الدلالة على أن تلك المعجزات إنما وقعت تأييدًا من الله لرسوله وإكرامًا له.

النوع الخامس من أدلة نبوة محمد ﷺ

الإكثار من الإخبار بالغيوب الصادقة

والمراد بهذا النوع: أن النبي ﷺ كان يخبر بأمور غيبية كثيرة جدًّا، ثم تقع كما أخبر بصورة متطابقة، وهذا الصدق في الإخبار عن الغيوب خارج عن مقدور الجن والإنس معًا، ولا يستطيع أحد منهم أن يخبر بذلك الكم من الأخبار الغيبية، ثم تكون كلها صادقة لا ينخرم منها خبر واحد.

وهذا النوع من الأدلة لا يختلف عن النوع السابق من حيث الكثرة والانتشار في الآفاق، فقد بلغت الأخبار الغيبية التي أخبر بها النبي ﷺ ووقعت كما أخبر العشرات بل المئات، ومن تلك الغيوب: إخباره ﷺ في ليلة من الليالي عن أن ريحًا شديدة ستهب، وأمر كل الناس بعدم القيام، فقام رجل فحملته الريح، وألقته في مكان بعيد عن مكانه[1]، ومن ذلك: إخباره عن مصارع كفار قريش في يوم بدر قبل نشوب المعركة، وتعيينه لمكان موت كل واحد منهم، ووقع الأمر كما أخبر[2]، ومن ذلك: إخباره بأن ابنته فاطمة

(١) أخرجه البخاري، رقم (١٤٨٢)، ومسلم، رقم (١٣٩٢).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (١٧٧٩).

أول من يلحق به، ويموت من أهل بيته بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[1]، ومن ذلك: إخباره بأن المسلمين سيفتحون بيت المقدس بعد موته، ووقع الأمر كما أخبر[2]، وغير ذلك من الأخبار التي يطول المقام بذكرها[3].

وإخباره ﷺ بالمغيبات وتحققها كما أخبر لم يقع مرة، أو مرتين، أو ثلاثًا، أو خمسًا، فإنه لو كان كذلك لربما صح أن يقال: إن ذلك حصل اتفاقًا أو بمعاونة من الجن، وإنما بأمور كثيرة، وفي مجالات مختلفة، ثم وقعت كما أخبر من غير أن يُختلق منها شيء، وهذا الاطراد في الصدق مع الكثرة يؤكد أنه لم يأت بتلك الأخبار اتفاقًا ومصادفة، ولا من عند أحد من الجن؛ لأن الواقع أثبت بأن أخبارهم لا تكون صادقة في كل الأحوال ولا في أكثرها، وإنما يصدقون في بعضها، كما يدل عليه حال كثير من السحرة والكهنة والعرافين.

إن المشهور في عرف الناس أن الإقدام على الإكثار من الإخبار عن المغيبات بألفاظ جازمة وصريحة لا يفعله إلا من يثق في كلامه وخبره، ولا يساوره أدنى شك في أنه سيقع، وأما الكاذب فإنه لا يقدم على ذلك، ولا يجرؤ على الإكثار من الأخبار المستقبلية بلغة جازمة وصريحة.

وقد عاشر الناس أصنافًا من الكذابين والمخادعين، وعرفوا طريقهم ومسالكهم في الكلام، وخبروا أساليبهم في الحديث، وهم يعلمون أنهم لا يقدمون على الإكثار من الإخبار من غير سؤال ولا طلب، وإن أكثروا فإنهم لا يعبرون عنها بألفاظ جازمة صريحة، وإن فعلوا، فإن ذلك لا يطرد معهم بحال، فيكشف الناس كذبهم في عدد كبير مما يخبرون به.

ولكن ذلك كله منتفٍ في حال النبي ﷺ تمام الانتفاء، فهو الذي يبدأ بالإخبار من غير أن يسأله أحد عنها، ويعبر بألفاظ جازمة صريحة، ومع كثرة

---

(١) أخرجه البخاري، رقم (٣٦٢٤)، ومسلم، رقم (٣٤٥٠).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٣١٧٦).

(٣) انظر في تلك الأخبار: الكتب التي ألفت في دلائل النبوة، وهي كثيرة جدًّا ومن أشهرها كتاب: دلائل النبوة، للبيهقي.

ما أخبر عنه لم يستطع أحد من الناس أن يثبت كذبه في خبر واحد قط[(١)]

وهذا يدل على أن دلالة هذا النوع ليست قائمة على مجرد الإخبار بالمغيبات، وإنما هي دلالة مركبة من معانٍ متنوعة تتضافر فيما بينها في تأسيس اليقين في هذه الدلالة، فهي مركبة من أن النبي ﷺ أخبر بأخبار كثيرة من المغيبات، ثم وقعت كما أخبر، وكل ذلك يقع من رجل أُمِّيّ لم يُعرف بالقراءة ولا بالكتابة، ولا بكثرة الأسفار، ولا بسعة العلاقات مع الأمم الأخرى، ثم يقدم على تلك الأخبار من غير طلب ولا سؤال، ويعبر عنها بألفاظ صريحة جازمة، فاجتماع هذه المعاني كلها يدل دلالة ظاهرة بأنه تلقى تلك الأخبار من مصدر آخر يعلم كل شيء، ويقدر على كل شيء.

وقد أشار القرآن إلى هذا النوع من الدلالة، فنبه كفار قريش على المعنى العقلي في إخباره ﷺ بالغيوب وغيرها، مما يدل على صدقه في دعواه، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [يونس: ١٦]، فهذه الآية تنبه على أن طبيعة الأخبار التي جاء بها النبي ﷺ تدل على أنه لم يأت بها من عنده، وإنما تلقاها من عند الله تعالى.

ويزيد من قوة دلالة هذا الدليل أن النبي ﷺ ربما كان يخطئ في بعض ظنونه واجتهاده، كما وقع في حادثة تأبير النخل وغيرها[(٢)]، ومع ذلك كله فإنه لم يخطئ أبدًا في أي خبر من أخباره عن المغيبات[(٣)]

بل إن النبي ﷺ كان عاجزًا عن معرفة حقيقة ما يدور بين الخصوم الذين يختصمون إليه، وقال: «**إنما أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم، فلعل بعضكم أن يكون أبلغ من بعض، فأحسب أنه صدق، فأقضي له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم، فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو فليتركها**»[(٤)]، فمن كان حاله

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٤٤).

(٢) أخرجه مسلم، رقم (٢٣٦١).

(٣) انظر النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٤).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٢٤٥٨)، ومسلم، رقم (١٧١٣).

كذلك، فكيف يقدم على الإخبار بتلك المغيبات الكثيرة الواسعة بلغة جازمة وصريحة؟!! ولو كان إخباره عن المغيبات مأخوذًا عن الجن أو غيرهم، لماذا لم يستعن بهم في معرفة حال الخصوم الذين يتحاكمون إليه؛ بل كان يصرح أمام الملإ بأنه لا يعلم حالهم؟!!

النوع السادس من أدلة نبوة محمد ﷺ

الإعجاز بالقرآن الكريم

والمراد بهذا الدليل: أن النبي ﷺ حين ذكر أنه مرسل من عند الله إلى الناس جميعًا جاء بكلام من جنس كلام الناس، وذكر أن الله أنزله إليه، وجعله دليلًا على صدقه، وجعل علامة ذلك أنه لا أحد من الإنس والجن يستطيع أن يأتي بمثله في بلاغته، وبيانه، وفصاحته، وإتقانه، ومضمونه، وأعلن التحدي على ذلك، وحث الناس على معارضته، وقرعهم، ووبخهم، فلم يستطع أحد منهم، ولا من الجن أن يأتي بما ينقض ذلك التحدي، ولا أن يخرج دليلًا يثبت به أن ما جاء به النبي ﷺ ليس من كلام الله.

فإذا كان العقلاء من الناس يعلمون أن شرط كل حجة ألا تعارض بما يبطل حقيقتها ومدلولها، فإن النبي ﷺ أتى إلى الناس بحجة ظاهرة بينة، وطالبهم بأن ينقضوها، وكان خطابه لأهل الفصاحة والعلو في البلاغة منهم، ولكنهم مع ذلك عجزوا عجزًا مطبقًا، وأحجموا عن الإقدام على ما تحداهم به، فإذا كان النبي ﷺ من جنس البشر ويملك من الصفات ما يملكون، ولم يخرج في قدرته العقلية والجسدية عن القدرات التي يعرفونها، فكيف أمكنه أن يأتي بكلام من جنس كلام البشر، ويعجز كل الإنس والجن عن الإتيان بمثله، مع تكرار التحدي عليهم؟!!

ودلالة القرآن على صدق النبي دلالة ابتدائية موجبة، وليست دلالة قائمة على مجرد التحدي للمخالفين بالمعارضة، ومعنى هذا: أن الأصل في دلالة القرآن على ثبوت صدق النبي أنه بلغ الغاية في الكمال، والنهاية في البيان والفصاحة، وخرج بذلك عن مقدور الجن والإنس، وهذا القدر ثابت للقرآن

منذ نزوله، وهو متحقق فيه، سواء وقع التحدي به، أو لم يقع، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «والقرآن إنما تحداهم لما قالوا: إنه افتراه، ولم يتحدهم به ابتداءً»(١)

وهذا يعني: أن المعنى المحوري في دلالة القرآن على صدق النبوة ابتدائية داخلة في حقيقته ومضمونه، وأن عجز الناس بعد تحديهم ليس إلا لإظهار دلالة القرآن على صدق النبوة.

وهذا الدليل ـ أعني: الإعجاز بالقرآن ـ هو أصل الأدلة التي تقوم عليها نبوة النبي ﷺ والأساس الذي تعتمد عليه، والبرهان الذي تستند إليه، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا المعنى في قوله: «**ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة**»(٢)

دلالة القرآن الكريم على صدق نبوة النبي ﷺ:

وهي تقوم على أصلين أساسيين:

الأصل الأول: استحالة أن يكون النبي ﷺ مصدر القرآن، والدلائل العقلية والتاريخية والحالية الدالة على هذا الأصل متعددة، ومنها:

الدلالة الأولى: أن القرآن تضمن أمورًا لا يمكن للرسول ﷺ أن يأتي بها من عند نفسه، ففي القرآن جانب كبير من المعاني النقلية البحتة التي لا مجال فيها للذكاء، ولا للاستنباط، ولا سبيل إلى العلم بها لمن غاب عنها بالتعلم، فقد جاء في القرآن عن الأمم السابقة بتفاصيل متعددة، وكذلك جاء فيه أخبار عن الوقائع التي وقعت في زمنه بما لم يشهده، ولم يخبره به أحد، كذلك الأخبار عن الأمور المستقبلية، وكل ذلك يخبر به النبي ﷺ بلغة جازمة، ولفظ صريح.

---

(١) النبوات، ابن تيمية (٢/ ٧٩٤).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٤٩٨١).

فانظر ـ كما يقول محمد دراز ـ إلى عجيب شأن النبوءات القرآنية، كيف تقتحم حجب المستقبل قريبًا وبعيدًا، وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتًا وتأييدًا، وكيف يكون الدهر مصداقًا لها فيما قل وكثر، وفيما قرب وبَعُد؟

بل انظر إلى جملة ما في القرآن من النواحي الإخبارية، كيف يتناول بها محمد ـ صلى الله عليه وعلى آله وسلم ـ ما وراء حسه وعقله من أنباء ما كان، وما سيكون، وما هو كائن؟ وكيف أنه كلما حدثنا فيها عن الماضي صدقته شواهد التاريخ، وكلما حدثنا عن المستقبل صدقته الليالي والأيام، وكلما حدثنا عن الله وملائكته وشؤون غيبه صدقته الأنبياء والكتب؟[1]

الدلالة الثانية: أن النبي ﷺ كان أُميًّا لا يعرف القراءة ولا الكتابة، ولم يكن معروفًا بكثرة الأسفار والترحال والعلاقات مع الثقافات المختلفة، ومع ذلك فقد أتى في القرآن بعلوم ومعارف لا يمكن أن تكون متناسبة مع حاله المعرفي.

وزيادة في تجلية دلالة هذه المعاني على صدق نبوة النبي ﷺ وعمقها فإنه يقال: إن المصادر الأرضية التي يمكن أن ينقل منها النبي ﷺ ما جاء به في القرآن لا تخلو من **ثلاثة احتمالات**:

الاحتمال الأول: أن النبي ﷺ اطلع بنفسه على تراث تلك الأمم ونقل عنها مباشرة.

وهذا قول غير صحيح ألبتة، فإن الثقافات التي يدعون أن النبي ﷺ نقل عنها كتبت بلغات مختلفة، وهي متناثرة في بلدان متباعدة، فلو كانت دعواهم صحيحة لكان يجب أن يكون النبي ﷺ يعرف القراءة والكتابة، وكان يجب أن يكون عارفًا بلغات متعددة، ويعرف القراءة في آثار الأمم وبقاياها وكتاباتهم على الألواح والأحجار، وكان يجب أن يكون لديه مخزن كبير يحوي كتبًا وآثارًا وبقايا، وكان يجب أن يكون صاحب أسفار طويلة، وكان يجب أن يكون ذلك كله خافيًا على كفار قريش حتى لا يتعرفوا على مصادره التي يأخذ منها.

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٣).

ولكن كل ذلك يتناقض مع ما هو ثابت بالقطع من حال النبي ﷺ من أنه لم يكن يعرف الكتابة والقراءة، ولم يمارس التعلم في صغره، ثم إنه لو كان يعرف الكتابة والقراءة، فإن معرفة اللغة العربية لا تكفي للاطلاع على تراث الأمم السابقة، وإنما لا بد من معرفة عدد من اللغات، وهذا الأمر أشد مناقضة لحقيقة ما كان عليه[(١)]

ثم إن النبي ﷺ لم يُعرف بكثرة الأسفار، ولم يخرج من بلده مكة إلا مرتين، إحداهما وهو صغير، والثانية كانت قصيرة جدًّا، ولا يمكن فيهما تحصيل العلوم التي حواها القرآن مع وجود حاجز اللغة[(٢)]

ويستحيل أن يكون النبي ﷺ اطلع على الكتاب المقدس، فإن أول ترجمة عربية للكتاب المقدس ظهرت بعد موت النبي ﷺ بقرن من الزمان تقريبًا، ومن المعلوم أن الكتاب المقدس لم يكن متداولًا بين الناس، ولم يكن يطلع عليه إلا أفراد من القسس، ولم يتح لعوام النصارى إلا بعد عصر الطباعة في القرن السادس عشر الميلادي[(٣)]

وما أجمل ما قاله عبد الرحمٰن بدوي في تعليقه على من يقول: إن النبي ﷺ نقل عن الحضارات السابقة: «لكي نفترض صحة هذا الزعم، فلا بد أن محمدًا كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بد أنه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي، والأناجيل المسيحية، ومختلف كتب الصلوات، وقرارات المجامع الكنسية، وكذلك بعض أعمال الآباء اليونان، وكتب مختلف الكنائس، والملل والنحل المسيحية، هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكُتَّاب؟! وهو كلام لا برهان عليه. إن حياة

---

(١) انظر: دفاع عن القرآن، عبد الرحمٰن بدوي (٢٨).

(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٦ ـ ٧٠)، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، منقذ السقار (٦١ ـ ٧٧)، وهل القرآن مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري، وهو من أوسع البحوث وأدقها في مناقشة هذا الجنس من الادعاءات.

(٣) انظر: هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري (٨٧)، وتنزيه القرآن الكريم عن دعاوى المبطلين، منقذ السقار (٦٤).

النبي محمد ﷺ قبل ظهور رسالته وبعدها معروفة للجميع على الأقل في مظاهرها الخارجية، ولا أحد قديمًا أو حديثًا يمكن أن يؤكد أن النبي محمدًا ﷺ كان يعرف غير العربية، إذن كيف يمكن أن يستفيد من هذه المصادر كما يدعون؟!»(١)

الاحتمال الثاني: أن النبي ﷺ لم يطلع على تلك الحضارات بنفسه، وإنما كان هناك من يعلمه، وينقل له أخبارها.

ولكن هذا القول غير صحيح أيضًا، وكل من ادعاه لم يستطع أن يقيم عليه برهانًا صادقًا، والتاريخ مفتوح أمام الناقدين، فليقدموا لنا دليلهم الصادق إن كانوا صادقين.

إن النبي ﷺ لم يُعرف عنه أنه جالس العلماء في الأديان، وفي التاريخ الإنساني في حياته، ولم يعرف أنه جالس أهل المعرفة في هذا الشأن وتعلم منهم.

وأكثر الأمثلة التي يعتمدون عليها في إثبات هذه الدعوى: ما نقل عنه ﷺ من أنه رأى بحيرا الراهب في الشام، ولكن الاعتماد على هذه الحادثة في غاية التهافت، فهي أولًا حادثة مشكوك في صحتها، وقد ذهب عدد من العلماء إلى تضعيف إسنادها، وعلى القول بصحتها، فإن ذلك لا يدل على صحة دعواهم؛ لأن القصة ليس فيها أن بحيرا علّم النبي شيئًا، وإنما غاية ما فيها أنه أعلن عن نبوته، ثم إن اللقاء لم يكن سرًّا؛ بل كان أبو طالب عم النبي ﷺ معه، ثم إن اللقاء كان قصيرًا جدًّا، فكيف يمكن أن يتعلم فيه النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ كل تلك الأخبار والعقائد؟!(٢)

الاحتمال الثالث: أن الأخبار التي تضمنها القرآن كانت منتشرة في زمن النبي ﷺ وأنه نقلها من محيطه.

---

(١) دفاع عن القرآن (٢٨).

(٢) انظر في نقض الاستدلال بهذه الحادثة وغيرها: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٦٧ ـ ٨٢)، وهل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، سامي عامري (٣٨٥ ـ ٤٢١)، والوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، محمود ماضي (١١١ ـ ١٥٦).

ولكن هذا الادعاء غير صحيح؛ لأن المعروف من حال العرب أنهم ليسوا أصحاب علوم، وليس لديهم اهتمام بالتعلم والبحث والتنقيب، وخاصة العلوم الدقيقة المتعلقة بتاريخ الأمم وتراثهم وآثارهم.

ثم إنها لو كانت منتشرة عندهم، فلماذا لم يقدموا الدليل الذي يثبت ذلك؟ سواء كان من الكتب والصحف، أو من الرجال والنقلة، فإنهم في معارضتهم لدعوة النبي ﷺ اقتصروا على مجرد الادعاء بأن ما جاء به من أساطير الأولين، ولكنهم لم يقدموا دليلًا على ذلك، ولو كان لديهم ما يمكن به إثبات صحة هذه الدعوى لبادروا إلى إظهاره وإبرازه.

مما يدل على أنهم لم يكونوا يملكون دليلًا على قولهم، وإنما هي دعوى مجردة: أنهم اضطربوا في وصف حال النبي ﷺ فتارة يقولون: كذاب، وتارة يقولون: مجنون، وتارة يقولون: ساحر، وتارة يقولون: شاعر، وتارة يقولون: كاهن، وتارة يقولون: علّمه معلم من البشر، وتارة يقولون: نقله من أساطير الأولين، وهذا الاضطراب دليل على أنهم لا يملكون حجة بينة واضحة، وإنما هي ادعاءات مجردة.

ومما يدل على ذلك: أن النبي ﷺ حين أخبرهم بالإسراء والمعراج ـ وهما من الأمور التي قيل: إنهما منقولان من الأمم السابقة ـ لم يدع أحد منهم أنه نقل ذلك عن أمة من الأمم، ولو كان ذلك معلومًا عن أمة من الأمم؛ لبادروا إلى إظهاره، واتهموا النبي ﷺ بالسرقة والنقل.

وقد أقر بأن النبي ﷺ لم يطلع على شيء من التراث السابق عليه، ولم يتلقَ ما جاء به عن غيره من البشر عدد من غير المسلمين، يقول هنري دي كاستري (Henri de Castries) ـ أحد المستشرقين ـ: «ثبت أن محمدًا لم يقرأ كتابًا مقدسًا، ولم يسترشد في دينه بمذهب متقدم عليه»[1]، ويقول المستشرق الإنجليزي وليام لاينتر (William Lightner): «بقدر ما أعرف من دِينَي اليهود والنصارى أقول: إن ما علمه محمد ليس اقتباسًا؛ بل قد أوحى إليه ربه، ولا

(١) قالوا عن الإسلام، عماد الدين خليل (١٣٣).

شك في ذلك»[1]

فإذا بطلت هذه الاحتمالات لم يبق إلا أن هناك من علم النبي ﷺ من غير المخلوقين، وأطلعه على قصة الخلق، وقصص الأمم السابقة، وأوحى إليه تلك العقائد والتشريعات، وهو الله العليم الخبير.

الدلالة الثالثة على الأصل الأول وهو استحالة أن يكون النبي ﷺ مصدر القرآن: أن القرآن تظهر فيه مشاهد كثيرة تدل على أن النبي ﷺ كان مجرد متلق للقرآن، ومبلغ له عن غيره، وأنه ﷺ ليس له فيه إلا الوعي والحفظ، ثم النقل والتبليغ، ثم البيان والتفسير، ثم التطبيق والتنفيذ.

فالقرآن يصفه بأنه مجرد مبلِّغ، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]، فلو كان النبي ﷺ كاذبًا في دعواه؛ لنسب القرآن إلى نفسه، فهو ذلك الكلام البليغ الفصيح المبهر، والذي نعرفه من عادة الناس أنهم يحرصون على الفخر ونسبة الأمور النبيلة العالية إليهم، «أما أن أحدًا ينسب إلى غيره أنفس آثار عقله، وأغلى ما تجود به قريحته، فهذا ما لم يلده الدهر بعد»[2]

والقرآن يصور للناس بأن الوحي ينزل إلى النبي ﷺ بواسطة جبريل، فجبريل هو الواسطة بين الرسول وبين الله في الوحي، فلو كان النبي ﷺ كاذبًا مخادعًا ـ وحاشاه ـ فلماذا يجعل بينه وبين الله واسطة؟! ولماذا لم يدعِ أنه يتلقى القرآن مباشرة من الله؟! ولماذا لم يدعِ أنه يخاطب الله من غير توسط أحد؟! أليست هذه الأحوال أعلى في المنزلة والمكانة لو كان يبحث عنها حقًّا؟!

ومن يتأمل آيات القرآن يجد أنه يصور النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ عبدًا ضعيفًا بين يدي الله لا يملك لنفسه نفعًا ولا ضرًّا، ولا يستطيع أن يغير

---

(١) المرجع السابق (١٠٨).

(٢) النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٧).

من الأمر شيئًا، وأنه يستغفر الله ويستهديه في كل أحواله، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس: ١٥]، فالقرآن الكريم يتكرر فيه التصريح بأنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بشر مثل سائر البشر، ليس عليه إلا البلاغ، ولا يملك شيئًا من الخزائن، ولا يزعم لنفسه ملكية تغاير صفة الإنسانية، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: ١٨٨]، وفي قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾ [الأنعام: ٥٠].

والتصدير في الآيات السابقة بعبارة «قل» متضمن لمغزى لطيف يفهمه العاقل اللبيب، وهو توجيه الخطاب للرسول، وتعليمه ما ينبغي أن يقول، فهو مجرد مبلغ لما يوحى إليه، ولذلك تكررت عبارة «قل» في القرآن أكثر من ثلاثمائة مرة؛ ليكون القارئ على ذكر بأن محمدًا عليه السلام لا دخل له في الوحي، فلا يصوغه بلفظه ولا يلقيه بكلامه، وإنما يلقى إليه الخطاب، فهو مخاطب لا متكلم، وحاكٍ لما سمعه، لا معبر عن شيء يجول في نفسه[(١)]

والقرآن يصور النبي ﷺ بأنه لا يعلم الغيب ولا يدري عن المستقبل، ويظهر فيه عدم علم النبي بما سيأتي في المستقبل، وبما سيحصل له في ذاته، كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [الأعراف: ١٨٨].

وهذه شواهد ظاهرة على أن القرآن ليس من عند النبي ﷺ فلو كان من عنده لماذا يظهر خلوه من العلم؟!! أتُراه لو كان يتحامى الكذب حين يتحاماه

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٥)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٢٩ ـ ٣٠).

دهاءً، أو سياسة، أو خشية أن يكشف الغيب قريبًا أو بعيدًا عن خلاف ما يقول، فما الذي كان يمنعه أن يتقول ما يشاء في شأن ما بعد الموت، وهو لا يخشى من يراجعه فيه، ولا يهاب حكم التاريخ عليه، لا جرم أن الذي منعه من ذلك أنه يعلم أنه مرسل من عند الله، وأنه سيسأل عن كل أفعاله: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾﴾ [الأعراف: ٦][1]

ولم يكتف القرآن بذلك؛ بل إنه يوجه العتاب الصريح للنبي ﷺ كما في قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَتَعْلَمَ ٱلْكَـٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التوبة: ٤٣]؛ بل إن القرآن يوجه إليه العتاب الشديد ولمن معه من الصحابة الذين أشاروا عليه بأن يأخذ الفدية من أسرى بدر، فوجه إليهم القرآن خطابًا منذرًا ومتوعدًا، وحين انشغل النبي ﷺ بكبراء قريش عن بعض ضعفاء المسلمين جاء إليه العتاب في القرآن، كما قوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ﴿١﴾ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ﴿٣﴾﴾ [عبس: ١ ـ ٣].

وأشد من هذا أن القرآن يوجه إلى النبي ﷺ الإنذار والتهديد، كما في قوله تعالى: ﴿إِذًا لَّأَذَقْنَـٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ [الإسراء: ٧٥].

ومن خلال هذه الشواهد المتعددة يظهر بجلاء أن رسول الله ﷺ ليس له من القرآن شيء، وأنه مجرد مخلوق ضعيف بين يدي ربه ومولاه يبلغ عنه ما يوحيه إليه إلى الناس[2]

الدلالة الرابعة على الأصل الأول وهو استحالة أن يكون النبي ﷺ مصدر القرآن: أن النبي ﷺ كان حين ينزل عليه الوحي في أول أمره يتلقفه متعجلًا، فيحرك به لسانه وشفتيه طلبًا لحفظه، وخشية من ضياعه من صدره، ولم يكن ذلك معروفًا من عادته في تحضير كلامه العادي، لا قبل النبوة ولا بعدها،

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٤ ـ ٣٦).

(٢) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٢٤ ـ ٢٧)، ومباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٢).

ولا كان ذلك من عادة العرب، فلو كان القرآن منسجمًا مع معين نفسه لجرى على سُنَّة كلامه وكلام العرب، ولكان له من الروية والأناة الصامتة ما يكفل له حاجته من إنضاج الرأي، وتمحيص فكره، ثم إنه جاءه الأمر صريحًا في القرآن بعدم فعل ذلك، وأُبقي كما هو في القرآن من غير تغيير أو إخفاء[(١)]

الدلالة الخامسة على الأصل الأول وهو استحالة أن يكون النبي ﷺ مصدر القرآن: أن النبي ﷺ كانت تمر به أحوال عظيمة، وأحداث كبيرة، تهد كواهل الرجال، وتؤثر في نفوسهم وأمزجتهم، ومع ذلك كله لم يظهر من ذلك شيء في القرآن.

فقد ابتلي النبي ﷺ بموت زوجته وعمه الذي كان يحميه من أعدائه في عام واحد، وكلنا يعلم كم كان حزنه في ذلك العام، وكذلك مات كثير من أبنائه وأقاربه وأصحابه بين يديه، وحزن عليهم حزنًا شديدًا، ولا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث[(٢)]

وأبلغ من ذلك أن النبي ﷺ اتهم في عرضه، ونشر المنافقون واليهود الخبر في الآفاق، وهذا الاتهام من أعظم ما يمكن أن يصاب به الإنسان العاقل، ومن أشد ما يمكن أن يبتلى به الرجال الكرماء، ومع ذلك بقي النبي ﷺ شهرًا لا يدري ما الحقيقة، ولم ينزل عليه الوحي فيكشفها له، فمن ذا الذي لا يدرك أن ذاك الشهر الذي تصرم على تلك الحادثة كان أثقل عليه من سنين طويلة، بعد أن خاض المنافقون في عرضه الشريف خوضًا باطلًا؟! فما بال النبي ﷺ الذي خيم عليه الشك والقلق يظل شهرًا كاملًا صامتًا ينتظر، واجمًا يتربص، حتى نزلت عليه آيات من الوحي تبرئ أم المؤمنين؟! وما باله لا يسير إلى التدخل في أمر السماء فيرتدي مسوح الرهبان، ويطلق البخور، ويأتي بكلام يبرئ فيه زوجته؟![(٣)]

---

(١) انظر: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (٣٤، ٨٩).

(٢) انظر: المدخل لدراسة القرآن، محمد عبد الله دراز (١٨١).

(٣) انظر: مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح (٣٧)، وانظر دلالات أخرى تدل على أن القرآن لا يمكن أن يكون من عند النبي ﷺ: النبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، فهو مؤلف لأجل ذلك.

فهذه الدلالات وغيرها تدل دلالة قاطعة على أن القرآن لا يمكن أن يكون مصدره من عند النبي ﷺ.

دلالة القرآن الكريم على صدق نبوة النبي ﷺ:

الأصل الثاني: ثبوت عجز الجن والإنس عن الإتيان بمثل القرآن، فإن النبي ﷺ أتى إلى الناس بالقرآن باعتباره دليلًا من عند الله تعالى على صدق نبوته، ولم يكتف بذلك، وإنما أعلن التحدي لكل من هو مكذب له بأن يعارض القرآن، أو أن يأتي بمثله، وكرر التحدي على ذلك في مواطن عديدة في القرآن، وفي أزمنة مختلفة من نزوله.

وهذا التحدي من أعظم ما يكشف عن الدلالات العقلية الدالة على صدق النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ وقد تفنن علماء الإسلام في الكشف عن المضامين العقلية التي يدل عليها التحدي بالقرآن، وتوسعوا في توضيح مكوناته الاستدلالية بأساليب متعددة، وأثبتوا أن التحدي قد بلغ كل العرب، وأنهم مع ذلك عجزوا عن معارضته مع كثرة عددهم، وطول الزمن الذي أتيح لهم، وقوة فصاحتهم.

وفي بيان شيء من الدلالات التي تضمنها التحدي بالقرآن يقول الخطابي: «إن النبي ﷺ قد تحدى العرب قاطبة بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عنه، وانقطعوا دونه، وقد بقي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة، مظهرًا لهم النكير، زاريًا على أديانهم، مسفهًا آراءَهم وأحلامهم، حتى نبذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأُريقت المهج، وقُطعت الأَرحام، وذهبت الأموال.

ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم، لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك الفواقر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول، إلى الحزن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعله عاقل، ولا يختاره ذو لب، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأَحلام، ووفارة العقول والألباب، وقد كان فيهم الخطباء المصاقع، والشعراء المفلقون، وقد

وصفهم الله تعالى في كتابه بالجدل واللدد فقال ـ سبحانه ـ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الزخرف: ٥٨]، وقال ـ سبحانه ـ: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا ﴿٩٧﴾﴾ [مريم: ٩٧]، فكيف كان يجوز ـ على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة ـ أن يغفلوه ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا صفحًا، ولا يحوزوا الفلح والظفر فيه لولا عدم القدرة عليه، والعجز المانع منه، ومعلوم أن رجلًا عاقلًا لو عطش عطشًا شديدًا خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرته ماء معروض للشرب، فلم يشربه حتى هلك عطشًا لحكمنا أنه عاجز عن شربه غير قادر عليه، وهذا بيِّن واضح لا يُشكل على عاقل»[1]

وأما الجرجاني فإنه يتوسع في الحديث عن عجز العرب، ودلالته العقلية على صدق النبي ﷺ فيقول: «فكيف يجوز أن يظهر في صميم العرب، وفي مثل قريش ذوي الأنفس الأبية، والهمم العلية، والأنفة والحمية، من يدعي النبوة، ويخبر أنه مبعوث من الله تعالى إلى الخلق كافة، وأنه بشير بالجنة، ونذير بالنار، وأنه قد نسخ به كل شريعة تقدمته، ودين دان به الناس شرقًا وغربًا، وأنه خاتم النبيين، وأنه لا نبي بعده، إلى سائر ما صدع به ﷺ ثم يقول: وحجتي أن الله تعالى قد أنزل عليّ كتابًا عربيًّا مبينًا، تعرفون ألفاظه، وتفهمون معانيه، إلا أنكم لا تقدرون على أن تأتوا بمثله، ولا بعشر سور منه، ولا بسورة واحدة، ولو جهدتم جهدكم، واجتمع معكم الإنس والجن، ثم لا تدعوهم نفوسهم إلى أن يعارضوه، ويبينوا سرفه في دعواه، مع إمكان ذلك، ومع أنهم لم يسمعوا إلا ما عندهم مثله، أو قريب منه.

هذا وقد بلغ بهم الغيظ من مقالته، ومن الذي ادعاه حدًّا تركوا معه أحلامهم الراجحة، وخرجوا له عن طاعة عقولهم الفاضلة، حتى واجهوه بكل قبيح، ولقوه بكل أذى ومكروه، ووقفوا له بكل طريق، وكادوه وكل من تبعه بضروب المكايدة، وأردوهم بأنواع الشر.

وهل سمع قط بذي عقل ومسكة استطاع أن يخرس خصمًا له قد اشتط

---

(١) بيان إعجاز القرآن، الخطابي ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (٢١)

في دعواه بكلمة يجيبه بها، فترك ذلك إلى أمور يسفه فيها، وينسب معها إلى ضيق الذرع والعجز، وإلى أنه مغلوب، قد أعوزته الحيلة، وعز عليه المخلص؟! أم هل عرف في مجرى العادات وفي دواعي النفوس، ومبنى الطبائع أن يدعَ الرجل ذو اللب حجته على خصمه فلا يذكرها، ولا يفصح بها، ولا يجلي عن وجهها، ولا يريه الغلط فيما قال، والكذب فيما ادعى، ولا يدَّعي أن ذلك عنده، وأنه مستطيع له؛ بل يجعل أول جوابه له ومعارضته إياه بالتسرع إليه، والسفه عليه، والإقدام على قطع رحمه، وعلى الإفراط في أذاه؟! أم هل يجوز أن يخرج خارج من الناس على قوم لهم رياسة، ولهم دين ونحلة، فيؤلب عليهم الناس، ويدبر في إخراجهم من ديارهم وأموالهم، وفي قتل صناديدهم وكبارهم، وسبي ذراريهم وأولادهم، وعدته التي يجد بها السبيل إلى تألف من يتألفه، ودعاء من يدعوه، دعوى له إذا هي أبطلت بطل أمره كله، وانتقض عليه تدبيره، ثم لا يعرض له في تلك الدعوى، ولا يشتغل بإبطالها مع إمكان ذلك، ومع أنه ليس بمتعذر ولا ممتنع؟! هل مثل هذا إلا مثل رجل عرض له خصم من حيث لم يحتسبه، فادعى عليه دعوى إن هي سمعت كان منها على خطر في ماله ونفسه، فأحضر بينة على دعواه تلك، وعند هذا ما يبطل تلك البيِّنة أو يعارضها، وما يحول على الجملة بينه وبين تنفيذ دعواه، فيدع إظهار ذلك، والاحتجاج به، ويضرب عنه جملة، ويدعه وما يريد من إحكام أمره وإتمامه، ثم يصير الحال بينهما إلى المحاربة، وإلى الإخطار بالمهج والنفوس، فيتطاوله الحرب، ويقتل فيها أولاده وأعزته، وينهك عشيرته، وتُغنم أمواله، ولا يقع له في أثناء تلك الحال أن يرجع إلى القاضي لخصمه، ولا إلى القوم الذين سمعوا منه وتصوروه بصورة المحق، فيقول: لقد كانت عندي ـ حين ادعى ما ادعى ـ بينة على فساد دعواه، وعلى كذب شهوده، قد تركتها تهاونًا بأمره، أو أنسيتها، أو منع مانع دون عرضها، وها هي هذه قد جئتكم بها، فانظروا فيها، لتعلموا أنكم قد غررتم؟!

ومعلوم بالضرورة أن هذا الرجل لو كان من المجانين لما صح أن يفعل ذلك، فكيف بقوم هم أرجح أهل زمانهم عقولًا، وأكملهم معرفة، وأجزلهم

رأيًا، وأثقبهم بصيرة؟!!»[1]

فهذه التوضيحات كافية في الكشف عن المضامين العقلية التي اشتملت عليها آيات التحدي بالقرآن في الدلالة على صدق النبي ﷺ وهي مع ذلك تدل على أن دلالة هذا النوع من الأدلة ليست قائمة على مجرد عدم الإتيان بمثل القرآن فقط، وإنما تدل على أنها قائمة على إثبات العجز عن ذلك، فنحن لا نقول: إن القرآن كلام الله لأنه لم يأت أحد بمثله، وإنما نقول: إنه كلام الله لأنه لا يستطيع أحد أن يأتي بمثله، ولأن كل المعارضين عجزوا عن فعل ذلك.

فعدم الإتيان بمثل الشيء له أسباب، منها: عدم القصد إلى ذلك، ومنها: الانشغال عن فعل ذلك بما هو أهم، ومنها: العجز عن فعل ذلك مع القصد والحرص عليه، وتلك التوضيحات تثبت بأن عدم الإتيان بمثل القرآن راجع إلى العجز مع القصد والحرص الشديد.

ونحن لا ننكر أن هناك كتبًا كثيرة لم يأت أحد بمثلها، ولكن ذلك لا يدل على أنها كلام الله، وأنها معجزة؛ لأننا لم نقم دليلنا على مجرد عدم الإتيان بالمثل، وإنما أقمنا دليلنا على ثبوت التحدي وكثرة التقريع به، وحرص من وُجّه التحدي إليهم، وبذلهم كل سبيل إلى ذلك، ثم ثبوت عجزهم، فالدلالة التي نعتمد عليها دلالة مركبة وليست دلالة مفردة.

ونحن نطرد دليلنا ونقول: لو وجد كتاب حصل له مثل ما حصل للقرآن، فادعى صاحبه أنه منزل عليه من عند الله، ثم تحدى به العالمين على الإتيان بمثله، وعجزوا عن فعل ذلك، لقلنا: إن ذلك دليل على أنه صادق في دعواه، ولكن ذلك لم يحصل في الوجود ولن يحصل.

وليس المراد بالمثلية في التحدي بالقرآن أن يؤتى بكلام مطابق للقرآن في ألفاظه، وتراكيبه، ومبانيه، وترتيب كلماته، فإن العجز عن ذلك ليس خاصًا

---

(١) المرجع السابق (١٢٠ ـ ١٢١)، وانظر مقالات أخرى في بيان الأوجه العقلية المضمّنة في التحدي بالقرآن: إثبات نبوة النبي، أبو الحسن الزيدي (١٠٢)، وإعجاز القرآن، الباقلاني (٢٠)، والجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، ابن تيمية (٥/٤٢٦)، والتحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور (١/ ٣٤٣)، والنبأ العظيم، محمد عبد الله دراز (١٠٥).

بالقرآن؛ بل كل الكتب لا يمكن أن يؤتى بصورة مطابقة لها في كل ألفاظها وتراكيبها؛ بل لو وُجد ذلك لكان الكتاب نسخة من غيره، وإنما المراد بالمثلية المساواة للقرآن في الفصاحة، والبلاغة، وقوة البيان، ودقة الإحكام، وعلو المضامين بأي لفظ عربي آخر، أو المجيء بما هو أعلى منه في تلك الأمور.

ويوضح الجرجاني معنى التحدي بالقرآن، فيذكر أن التحدي بالقرآن: «كان إلى أن يجيبوه في أي معنى شاؤوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف، أو يقرب منه»(١)

وعجز العرب الذين تحداهم النبي ﷺ بالقرآن عن الإتيان بمثل القرآن دليل كافٍ على إثبات عجز من عداهم من الأمم؛ لأنه إذا عجز أهل الاختصاص عن شيء ما؛ ثبت عجز غيرهم من باب أولى، وهذه قاعدة مطردة في كل المجالات، فإن أي مجال عجز أهل الاختصاص فيه عن شيء ما، فذلك دليل على عجز غيرهم من باب أولى.

وثبوت عجز العرب، والناس لهم بالتبع دليل على أن القرآن خارج عن السنن المعهودة في الكلام، فالسنن الكونية جارية على أن الناس كلهم لا يمكنهم أن يطرد عجزهم عن معارضة كلام من جنس كلامهم إلا أن يكون خارجًا عن مقدورهم.

فالحجة إذن ليست منحصرة في عجز العرب فقط، وإنما هي قائمة على أن ذلك العجز دليل على خروج القرآن عن معهود الناس في كلامهم، وخرقه للسنن الكونية التي تحكم مسالك الكلام عندهم.

ولو أن رجلًا جاء إلى قومه، وهم معروفون بالفصاحة، والبلاغة، والاشتغال بذلك، والتفاخر به، والتكثر بإنشاء الفاخر منه، وأتى بكلام خارج عن معهودهم في بلاغته وبيانه، وادعى أنه من عند الله، وتحداهم على المجيء بمثله، ووبخهم، وقرعهم، وحاربهم، فعجزوا عن الإتيان بمثله، لكان ذلك دليلًا على أن ما جاء به من الكلام خارج عن السنن المعهودة المتعلقة بكلامهم، وأن ذلك كلام الله، ولكن ذلك لم يقع إلا للنبي ﷺ.

---

(١) الرسالة الشافية ـ ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ (١٤١).

دلالة القرآن على صدق النبي صلى الله عليه وسلم

تقوم على أصليْن

استحالة أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم مصدر القرآن

1.أن القرآن تضمّن أمورًا لا يمكن أن يأتي بها النبي صلى الله عليه وسلم من عند نفسه مثل أخبار الأمم السابقة أو الأخبار المستقبلية.

2.أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أتى بعلوم ومعارف وهو أميّ ولم يكن يسافر أو يختلط بثقافات أخرى.

3. أن القرآن تظهر فيه مشاهد كثيرة تدل على أن النبي كان مجرد متلقي للقرآن ومبلّغ عن غيره، وأنه عليه الوعي و الحفظ ثم النقل والتبليغ ثم البيان والتفسير ثم التطبيق والتنفيذ.

4.أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان حين ينزل عليه الوحي في أول أمره يتلقفه متعجلًا فيحرك به لسانه وشفتيه طلبًا لحفظه وخشية ضياعه من صدره ولم يكن ذلك معروفًا من عادته في تحضير كلامه العادي لا قبل النبوة ولا بعدها.

5. أن النبي صلى الله عليه وسلم كانت تمر به أحوال عظيمة تهد كواهل الرجال منها وفاة زوجته وعمه في نفس العام، وحزنه على كثير من أقاربه وأبنائه وأصحابه بين يديه حزنًا شديدًا ولا نجد في القرآن أي صدى لهذه الأحداث.

ثبوت عجز الجن والإنس على الإتيان بمثل القرآن

فإن النبي صلى الله علي وسلم أتى بالقرآن باعتباره دليلًا من الله على صدق نبوته ولم يكتفِ بذلك وإنما أعلن التحدّي في أزمنة مختلفة من نزوله

هذا التحدّي من أعظم ما يكشف عن الدلالات العقلية الدالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تفنّن علماء الإسلام في الكشف عن المضامين العقلية التي يدل عليها التحدي. كالخطابي والجرجاني رحمهما الله.

المشجر رقم (٧) تشجير لدلالة القرآن على صدق النبي ﷺ

خصائص أدلة نبوة النبي ﷺ:

حين كانت نبوة النبي ﷺ آخر النبوات وخاتمتها اتصفت الأدلة الدالة على صدقها بصفات تجعلها متميزة عن غيرها، وظاهرة لكل من نظر فيها ممن تأخر عنها في الزمن، وقد أجمل ابن القيم القول في خصائص أدلة نبوة النبي عليه السلام فقال: «الآيات والبراهين التي دلت على صحة نبوته وصدقه أضعاف أضعاف آيات من قبله من الرسل، فليس لنبي من الأنبياء آية توجب الإيمان به إلا ولمحمد ﷺ مثلها أو ما هو في الدلالة مثلها، وإن لم يكن من جنسها، فآيات نبوته أعظم، وأكبر، وأبهر، وأدل، والعلم بنقلها قطعي؛ لقرب العهد، وكثرة النقلة، واختلاف أمصارهم وأعصارهم، واستحالة تواطئهم على الكذب، فالعلم بآيات نبوته كالعلم بنفس وجوده وظهوره وبلده، بحيث لا تمكن المكابرة في ذلك، والمكابر فيه في غاية الوقاحة والبهت، كالمكابرة في وجود ما يشاهده الناس، ولم يشاهده هو من البلاد والأقاليم والجبال والأنهار»[١]

ويمكن أن نحدد أهم خصائص أدلة نبوة النبي ﷺ فيما يلي:

الخصيصة الأولى: الكثرة، فدلائل نبوته ﷺ تفوق من حيث الكثرة جميع دلائل النبوات السابقة عليه، فقد بلغت العشرات بل المئات، وقد ذكر عدد من العلماء أنها بلغت نحوًا من ألف دليل[٢]، وهذه الكثرة لم تكن موجودة في النبوات السابقة، فإن من سبق من الأنبياء لم يكن له من الدلائل عدد كثير، وكان أكثرهم موسى عليه السلام وبلغت دلائل نبوته تسع آيات، كما أخبرنا الله عنها في القرآن.

يقول القرطبي: «إن نبيَّنا محمدًا ﷺ أتى من المعجزات، وجمع من الآيات ما لم يجمع أحد من الأنبياء قبله، ولم يعط أحد مثله، فكان لذلك أوضحهم دلالة، وأوسعهم رسالة»[٣]

---

(١) هداية الحيارى، ابن القيم (٤٣٢).

(٢) انظر: مقدمات المراشد في علم العقائد، ابن خمير السبتي (٣٠٦).

(٣) إثبات نبوة محمد ﷺ ـ جزء محقق من كتاب الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام ـ (١٣٥).

الخصيصة الثانية: التنوع، فدلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم تكن في مجال واحد، وإنما كانت في مجالات متعددة، فبعضها متعلق بالآفاق والأفلاك السماوية، وبعضها متعلق بالحوادث الأرضية، وبعضها حسي، وبعضها معنوي، وبعضها وقع وانتهى، وبعضها ما زال باقيًا، ونتيجة لسعة تنوعها تفنن علماء الإسلام في تقسيمها وتنويعها، وسلكوا في ذلك مسالك متنوعة.

الخصيصة الثالثة: الحفظ، فمع كثرة دلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ وتنوعها، فقد حفظت لنا ونقلت إلينا بطرق ثابتة وصحيحة، وهي متفاوتة في درجات الحفظ والنقل، فبعضها نقل إلينا بالتواتر القطعي، كما هو الحال في القرآن الكريم، وهو أعظم برهان على نبوته ﷺ وبعضها نقل إلينا بطرق صحيحة ثابتة، لم تبلغ حد التواتر.

ونحن لا ننكر أن بعض ما نقل من دلائل نبوة النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ غير صحيح، ولم يثبت بسند قوي، ولكن علماء الإسلام بينوا ذلك، وكشفوا عن حاله.

الخصيصة الرابعة: الظهور والضخامة، فدلائل نبوته ـ عليه الصلاة والسلام ـ ظاهرة جلية، فهي من حيث حقيقتها لا تخفى على المطالع لها بأدنى نظر، ولا يحتاج إلى عناء وتفكر، فانشقاق القمر، وتفجر الماء من بين الأصابع، وتكثير الطعام وغير ذلك آيات ظاهرة جلية تدرك بالنظر المباشر؛ لكونها أحداثًا ضخمة واضحة في خرم السنن الكونية البيِّنة المعتادة.

نماذج أسئلة وتدريبات

المادة الثانية

١ ـ يشترط في إثبات تحقق النبوة وإبطال الدعاوى المنكرة لها، إثباتها في عدد من الأنبياء لتتحقق المعرفة واليقين؟

○ صح.

○ خطأ.

٢ ـ لا يمكن أن يؤيد الله المدعي للنبوة بالأدلة التي يؤيد بها الصادق، وذلك لتمام؟

○ حكمته سبحانه وتعالى.

○ قدرته سبحانه وتعالى.

٣ ـ أدلة النبوة على درجة واحدة من حيث القوة؟

○ صح.

○ خطأ.

٤ ـ كان عليه الصلاة والسلام يقدم الأخبار الجازمة عن أحوال المخالفين له في المستقبل... هذا يدل على:

○ الكمال الشخصي والأخلاقي

○ الكمال التشريعي

○ التجرد الإصلاحي

٥ ـ اذكر أربع صفات من صفات أدلة النبوة واشرح واحدة فقط؟

٦ ـ من الشواهد الدالة على صدق النبي ﷺ أن قريش لم تستطع أن تتهمه بالكذب، اذكر مثالًا واحدًا عن ذلك؟

المستوى الأول

دلائل أصول الإسلام

المادة الثالثة: أدلة صحة القرآن

أهداف مقررات المادة الثالثة من المستوى الأول

١ ـ أن يأخذ الدّارس فكرة عامة عن كتاب النبأ العظيم لدراز: مقاصده، وأهم المواضيع التي تناولها الكتاب.

٢ ـ أن يطلع الدّارس على دلائل وبراهين على كون القرآن الكريم ليس مصدره بشريًّا.

٣ ـ أن يدرك الدارس كون القرآن معجزة بلاغية.

٤ ـ أن يتعرف الدارس على بعض المسائل المهمة عند مخاطبة منكري القرآن والمشككين به.

٥ ـ أن يُدرك الدارس أنَّ الإيمان بمعجزة القرآن قضية برهانية تقوم على أسس عقلية.

٦ ـ أن يأخذ الدّارس فكرة عامة عن طرق العلماء المتقدمين بالحديث عن إعجاز القرآن.

مكونات المادة الثالثة

تتألف المادة الثالثة في المستوى الأوَّل من مقررين أساسييْن، هما:

١ ـ «محاضرة إعجاز القرآن عند المتقدمين» للأستاذ أحمد السيد.

٢ ـ كتاب «النبأ العظيم» للدكتور محمد دراز.

المقرر الأول (مرئي)

إعجاز القرآن عند المتقدمين

أ. أحمد السيد

محاضرة إعجاز القرآن عند المتقدمين

أ. أحمد السيد

(مقرر مرئي)

https://youtu.be/wXBdnw1FxVM

اضغط على الرابط للانتقال إلى المحاضرة



بإمكانك الانتقال إلى المحاضرة عبر هذا الباركود

أهم النقاط الواردة في محاضرة إعجاز القرآن عند المتقدمين

قراءة العرض لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية

أهمية الحديث عن إعجاز القرآن:

١ ـ بسبب التحديات العقدية التي تواجه المسلمين من شبهات وتشكيكات.

٢ ـ لإدراك عظمة القرآن والإقبال عليه.

٣ ـ للقدرة على الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان.

سبب الحديث عن الإعجاز القرآني لدى المتقدمين:

١ ـ لأنهم أظهروا وجه المعجزة القرآنية بطريقة مذهلة واعتنوا بحقيقة المعجزة القرآنية.

٢ ـ لأن كثيرًا من المتأخرين لا يعرفون من الإعجاز إلا الإعجاز العلمي.

٣ ـ لإدراك علم من علوم التراث الإسلامي والتي قلّ الاهتمام بها.

٤ ـ لتأثير علم الإعجاز القرآني في عدد من العلوم الأخرى كعلم البلاغة.

٥ ـ لأن كلام المتقدمين يحيي روح الاهتمام باللغة العربية.

علم البلاغة: ينقسم لثلاثة أقسام المعاني والبيان والبديع:

١ ـ علم المعاني: علم يُعرف به أحوال اللفظ العربي التي يطابق بها مقتضى الحال وهو ألصق علوم البلاغة بإعجاز القرآن

٢ ـ علم البيان: أن تعبر عن الشيء الواحد بأكثر من معنى وأكثر من طريق. يندرج تحته الاستعارة والكناية والتشبيه

٣ ـ علم البديع: المحسنات وهي شيء زائد على قضية نفس المعنى ويندرج تحته الجناس والسجع.

تعريف الإعجاز وإعجاز القرآن تحديدًا:

الإعجاز: قال ابن فارس: العين والجيم والزاي أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والآخر على مؤخر الشيء، وقال الراغب الأصفهاني: عجز الإنسان مؤخره وبه شُبّه مؤخر عيبه اسمًا للقصور عن فعل الشيء

إعجاز القرآن: إثبات القرآن عجز العرب عن الإتيان بما تحداهم به، مما يعني إثبات أن الناس والعرب خصوصًا قد عجزوا وتأخروا وقصرت قدراتهم عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن.

أقسام التأليف في إعجاز القرآن:

١ ـ «التأليف الضمني»: هو تأليف سابق على التأليف المستقل ونجده في: كتابات اللغويين وكتب تفسير القرآن وكتب علوم القرآن وكتب العقائد الإسلامية.

٢ ـ «التأليف المستقل»: الاحتجاج لنظم القرآن للجاحظ ثم الثلاث رسائل للخطابي والرماني الجرجاني، ثم الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن، ثم عبد القاهر الجرجاني.

القضايا التي أراد المتقدمون من أهل العلم إثباتها في كتب إعجاز القرآن:

١ ـ إثبات عجز العرب عن معارضة القرآن.

٢ ـ بيان أسباب إعجاز القرآن.

٣ ـ قضية الصَّرفة.

٤ ـ الكلام على حد الفصاحة ومعيار البيان الذي كان بسببه القرآن معجزًا.

مناهج المتقدمين في حقيقة الإعجاز القرآني:

١ ـ كتاب «بيان إعجاز القرآن» للخطّابي.

ـ امتاز بصياغة المعايير النظرية الضابطة لقضية إعجاز القرآن.

ـ إعجاز القرآن البلاغي عند الخطابي يعود لثلاثة أشياء: اللفظ والمعنى والنظم، والنظم هو الرباط بين اللفظ والمعنى وهو المتحكم بالجملة.

ـ ردّ جميع الأقوال التي قيلت في وجه الإعجاز في القرآن وهي القول بالصَّرفة والقول بالأخبار الغيبية والقول بالبلاغة بالذوق دون معيار.

ـ قال: إن أقسام الكلام المحمود هي: البليغ الرصين الجزل والفصيح القريب السهل والجائز الطلق الرسل.

ـ قضية النظم هي أن تضع الكلمة في الجملة بناءً على **أمرين**:

الأمر الأول: هو المعنى الذي تريده في نفسك.

الأمر الثاني: هو القواعد الحاكمة للكلمات فيما بينها إذا صيغت في جملة.

٢ ـ كتاب «إعجاز القرآن» للباقلاني.

ـ تم تأليف كتاب إعجاز القرآن لإثبات معجزة القرآن في مقابل تشكيك الملاحدة والزنادقة والباطنية.

ـ ذكر الاعتراضات المثارة حول وقوع الإعجاز ثم برهن على أن السبب الأوحد لعدم المعارضة هو العجز لا غير.

ـ ذكر ثلاثة وجوه لإعجاز القرآن: الإخبار بالغيوب المستقبلية، والغيوب السابقة، والبلاغة والفصاحة.

ـ ذكر عشرة أوجه تفوّق بها القرآن بلاغيًّا.

٣ ـ كتاب «دلائل الإعجاز» للجرجاني.

ـ استفاد عبد القاهر الجرجاني من عالمين قبله وهما: الجاحظ وسيبويه.

ـ كتابه عبارة عن فكرة واحدة وتطبيقات عليها، حيث تكلم عن إعجاز القرآن في شيء واحد ألا وهو النظم: وهو كيفية ترتيب الكلام في الجملة واختيار الكلمات على حسب معاني النحو.

ـ وجوه النظم هي: التعريف والتنكير، والتذكير والتأنيث، والتقديم والتأخير.

المقرر الثاني

كتاب «النبأ العظيم»

د. محمد دراز

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف للطبعة الأولى

الحمد لله الذي فضّلنا بالقرآن على الأمم أجمعين، وآتانا به ما لم يؤتِ أحدًا من العالمين: أنزله هداية عالمية دائمة، وجعله للشرائع السماوية خاتمة، ثم جعل له من نفسه حجة على الدهر قائمة. والصلاة والسلام على من كان خُلُقه القرآن، ووصيته القرآن، وميراثه القرآن، القائل: «**خيركم من تعلم القرآن وعلمه**».

اللَّهُمَّ كما أعطيتنا حظًّا من وراثة هذا الذكر الحكيم، فيسرت علينا حفظه وتذكره، وحببت إلينا تلاوته وتدبره، نسألك أن تجعلنا من خيار وارثيه الذين هم بهدايته مستمسكون، والذين هم على حراسته قائمون، والذين هم تحت رايته يوم القيامة يبعثون، في جند إمامنا الأعظم، ورسولنا الأكرم، محمد بن عبد الله ﷺ وعلى آله وأصحابه، وأتباعه وأحبابه.

أما بعد:

فهذه بحوث في القرآن الكريم، قدمتها بين يدي دروس التفسير لطلبة كلية أصول الدين بالجامع الأزهر المعمور، أردت بها أن أنعت كتاب الله بحليته وخصائصه، وأن أرفع النقاب عن جانب من الحقائق المتصلة به، وأن أرسم الخطة التي ينبغي سلوكها في دراسته.

وقد راعيت في أكثر هذه البحوث شيئًا من التفصيل والتحليل، وشيئًا من التطبيق والتمثيل، فلم أكتفِ بالإشارة حيث تمكن العبارة، ولا بالبرهان إذا

أمكن العيان، راجيًا بذلك أن تنفتح لها عيون الغافلين؛ فيجدوا نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم، وأن تنشرح بها صدور المؤمنين، فيزدادوا إيمانًا إلى إيمانهم.

ربنا أَتمم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير وبالإجابة جدير.

في سنة ١٣٥٢هـ - ١٩٣٣م

محمد عبد الله دراز

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة المؤلف للطبعة الثانية

الجزء الأول من كتاب «النبأ العظيم» مولود جديد. قديم. جديد في مقطعه ونهايته، قديم في مطلعه وبدايته.

كان مسقط رأسه في الحرم الجامعي، منذ نيف وعشرين عامًا؛ ولكنه لم يبرز منه يومئذ إلا عنقه وصدره. أما أطرافه فلم تنشأ، وأما خَلقه فلم يكتمل إلا اليوم.

لقد شهد طلاب الأمس بداية أمره، حين كان يملى عليهم نجومًا متفرقة، في فترات متلاحقة أو غير متلاحقة، وكانوا كلما اجتمعت منه صفحات معدودة لا تزيد عن عقد وبعض عقد، استعجلوا طبعها، وجعلوا يستحثون همة المؤلف لوضع لاحقتها.

ثم أتت بعد ذلك شؤون حالت دون إتمام وضعه، بله إكمال طبعه؛ فبقي القدر الذي طبع منه حبيسًا في دار الطبع، أو مقصورًا على الرعيل الأول من طلاب هذا البحث. حتى أذن العلي القدير ـ وكل شيء عنده بمقدار ـ أن يضيف المؤلف إليه اليوم خليَّات أخر، اكتمل بها قوامه، وأخذ بها أهبته للخروج من نطاق الثقافة الجامعية، إلى فضاء الثقافة العالمية، لكي يتحدث إلى كل عقل واع ناقد، لا يأخذ ما يأخذ إلا على بصيرة وبينة، ولا يذر ما يذر إلا على بصيرة وبينة؛ وإلى كل وجدان تجريبي ذائق، لا يكتفي بالخبر عن المعاينة؛ ولا يستغني بالوزن عن الموازنة.

إنه حديث يبدأ من نقطة البدء.

فلا يتطلب من قارئه انضواءً تحت راية معينة؛ ولا اعتناقًا لمذهب معين، ولا يفترض فيه تخصصًا في ثقافة معينة؛ ولا حصولًا على مؤهل معين؛ بل إنه يناشده أن يعود بنفسه صحيفة بيضاء؛ إلا من فطرة سليمة؛ وحاسة مرهفة؛ ورغبة صادقة في الوصول إلى الحق في شأن هذا القرآن.

وإنه إذًا لواصل إن شاء الله.

في شعبان سنة ١٣٧٦هـ (مارس ١٩٥٧م)

محمد عبد الله دراز

البحث الأول (إثرائي)

في تحديد معنى القرآن
والفرق بينه وبين الحديث القدسي والنبوي

معنى القرآن في اللغة:

القرآن في الأصل مصدر على وزن فعلان بالضم؛ كالغفران والشكران والتكلان. تقول: قرأته قرءًا وقراءةً وقرآنًا بمعنى واحد؛ أي: تلوته تلاوة، وقد جاء استعمال القرآن بهذا المعنى المصدري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ (١٨)﴾ [القيامة: ١٧، ١٨] وما بعدها؛ أي: قراءته.

ثم صار علمًا شخصيًّا لذلك الكتاب الكريم. وهذا هو الاستعمال الأغلب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩].

ويسمى ـ أيضًا ـ: الكتاب، ومنه قوله تعالى: ﴿الٓمٓ (١) ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١ ـ ٢].

سر تسمية القرآن: القرآن، والكتاب:

روعي في تسميته قرآنًا كونه متلوًّا بالألسن، كما روعي في تسميته كتابًا كونه مدونًا بالأقلام، فكلتا التسميتين من تسمية شيء بالمعنى الواقع عليه.

وفي تسميته بهذين الاسمين إشارة إلى أن من حقه العناية بحفظه في موضوعين لا في موضع واحد، أعني: أنه يجب حفظه في الصدور والسطور جميعًا، أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى، فلا ثقة لنا بحفظ حافظ

حتى يوافق الرسم المجمع عليه من الأصحاب، المنقول إلينا جيلًا بعد جيل على هيئته التي وضع عليها أول مرة. ولا ثقة لنا بكتابة كاتب حتى يوافق ما هو عند الحفاظ بالإسناد الصحيح المتواتر.

وبهذه العناية المزدوجة التي بعثها الله في نفوس الأمة المحمدية اقتداءً بنبيِّها بقي القرآن محفوظًا في حرز حريز، إنجازًا لوعد الله الذي تكفل بحفظه حيث يقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩]، ولم يصبه ما أصاب الكتب الماضية من التحريف والتبديل وانقطاع السند، حيث لم يتكفل الله بحفظها؛ بل وكلها إلى حفظ الناس فقال تعالى: ﴿وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [المائدة: ٤٤]؛ أي: بما طلب إليهم حفظه.

والسر في هذه التفرقة أن سائر الكتب السماوية جيء بها على التوقيت لا التأبيد، وأن هذا القرآن جيء به مصدقًا لما بين يديه من الكتب ومهيمنًا عليها، فكان جامعًا لما فيها من الحقائق الثابتة، زائدًا عليها بما شاء الله زيادته، وكان سادًّا مسدها، ولم يكن شيء منها ليسد مسده، فقضى الله أن يبقى حجة إلى قيام الساعة، وإذا قضى الله أمرًا يسر له أسبابه، وهو الحكيم العليم.

تعريف القرآن بالحدود المنطقية:

ولما كان القرآن بهذا المعنى الأسمى جزئيًّا حقيقيًّا كان من المتعذر تحديده بالتعارف المنطقية ذات الأجناس والفصول والخواص. وذلك شأن كل الجزئيات الحقيقية لا يمكن تحديدها بهذا الوجه؛ لأن أجزاء التعاريف المنطقية كليات، والكلي لا يطابق الجزئي مفهومًا؛ لأنه يقبل الانطباق على كل ما يفرض مماثلًا له في ذلك الوصف ذهنًا وإن لم يوجد في الواقع فلا يكون مميزًا له عن جميع ما عداه، فلا يكون حدًّا صحيحًا.

وإنما يحدد الجزئي بالإشارة إليه حاضرًا في الحس، أو معهودًا في الذهن.

فإذا أردت تعريف القرآن تعريفًا تحديديًّا فلا سبيل لذلك إلا بأن تشير

إليه مكتوبًا في المصحف أو مقروءًا باللسان، فنقول: هو ما بين هاتين الدفتين، أو تقول: هو ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝١ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ إلى ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ۝٦﴾.

أما ما ذكره العلماء من تعريفه بالأجناس والفصول كما تعرف الحقائق الكلية فإنما أرادوا به تقريب معناه وتمييزه عن بعض ما عداه مما قد يشاركه في الاسم ولو توهمًا؛ ذلك أن سائر كتب الله تعالى والأحاديث القدسية وبعض الأحاديث النبوية تشارك القرآن في كونها وحيًا إلٰهيًّا، فربما ظن ظانٌّ أنها تشاركه في اسم القرآن أيضًا، فأرادوا بيان اختصاص الاسم به ببيان صفاته التي امتاز بها عن تلك الأنواع.

تعريف القرآن:

فقالوا: «**القرآن هو كلام الله تعالى، المنزل على محمد ﷺ، المتعبد بتلاوته**».

شرح التعريف:

«فالكلام» جنس شامل لكل كلام، وإضافته إلى «الله» تميزه عن كلام من سواه من الإنس والجن والملائكة.

و«المنزل» مخرج للكلام الإلٰهي الذي استأثر الله به في نفسه، أو ألقاه إلى ملائكته ليعملوا به لا لينزلوه على أحد من البشر؛ إذ ليس كل كلامه تعالى منزلًا؛ بل الذي أنزل منه قليل من كثير ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ۝١٠٩﴾ [الكهف: ١٠٩]، ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧].

وتقيد المنزل بكونه «على محمد» لإخراج ما أُنزل على الأنبياء من قبله؛ كالتوراة المنزلة على موسى، والإنجيل المنزل على عيسى، والزبور المنزل على داود، والصحف المنزلة على إبراهيم، عليهم السلام.

وقيد «المتعبد بتلاوته» - أي: المأمور بقراءته في الصلاة وغيرها على وجه العبادة - لإخراج ما لم نؤمر بتلاوته من ذلك؛ كالقراءات المنقولة إلينا بطريق الآحاد، وكالأحاديث القدسية، وهي المسندة إلى الله ﷻ إن قلنا: إنها منزلة من عند الله بألفاظها.

الفرق بين القرآن والأحاديث النبوية:

أما الأحاديث النبوية فإنها بحسب ما حوته من المعاني تنقسم إلى قسمين:

«قسم توفيقي» استنبطه النبي بفهمه في كلام الله أو بتأمله في حقائق الكون، وهذا القسم ليس كلام الله قطعًا.

و«قسم توقيفي» تلقى الرسول ﷺ مضمونه من الوحي فبيَّنه للناس بكلامه.

وهذا القسم وإن كان ما فيه من العلوم منسوبًا إلى معلمه وملهمه سبحانه، لكنه - من حيث هو كلام - حري بأن ينسب إلى الرسول ﷺ؛ لأن الكلام إنما ينسب إلى واضعه وقائله الذي ألفه على نحو خاص ولو كان ما فيه من المعنى قد تواردت عليه الخواطر وتلقاه الآخر عن الأول.

فالحديث النبوي إذًا خارج بقسميه من القيد الأول في هذا التعريف.

الفرق بين القرآن، والأحاديث القدسية:

وكذلك الحديث القدسي إن قلنا: إنه منزل بمعناه فقط، وهذا هو أظهر القولين فيه عندنا؛ لأنه لو كان منزلًا بلفظه لكان له من الحرمة والقدسية في نظر الشرع ما للنظم القرآني، إذ لا وجه للتفرقة بين لفظين منزلين من عند الله. فكان من لوازم ذلك وجوب المحافظة على نصوصه، وعدم جواز روايته بالمعنى إجماعًا: وحرمة مس المحدث لصحيفته. ولا قائل بذلك كله.

وأيضًا؛ فإن القرآن لما كان مقصودًا منه مع العمل بمضمونه شيء آخر وهو التحدي بأسلوبه والتعبد بتلاوته احتيج لإنزال لفظه، والحديث القدسي لم ينزل

للتحدي ولا للتعبد بل لمجرد العمل بما فيه، وهذه الفائدة تحصل بإنزال معناه، فالقول بإنزال لفظه قول بشيء لا داعي في النظر إليه، ولا دليل في الشرع عليه، اللَّهُمَّ إلا ما قد يلوح من إسناد الحديث القدسي إلى الله بصيغة: «يقول الله تبارك وتعالى كذا» لكن القرائن التي ذكرناها آنفًا كافية في إفساح المجال لتأويله بأن المقصود نسبة مضمونه لا نسبة ألفاظه، وهذا تأويل شائع في العربية.

فإنك تقول حينما تنثر بيتًا من الشعر: «يقول الشاعر كذا» وتقول حينما تفسر آية من كتاب الله بكلام من عندك: «يقول الله تعالى كذا» وعلى هذه القاعدة حكى الله تعالى عن موسى وفرعون وغيرهما مضمون كلامهم بألفاظ غير ألفاظهم، وأسلوب غير أسلوبهم، ونسب ذلك إليهم.

فإن زعمت أنه لو لم يكن في الحديث القدسي شيء آخر مقدس وراء المعنى لصح لنا أن نسمي بعض الحديث النبوي قدسيًّا أيضًا، لوجود هذا المعنى فيه. فجوابه: أننا لما قطعنا في الحديث القدسي بنزول معناه لورود النص الشرعي على نسبته إلى الله، بقوله ﷺ: «قال الله تعالى كذا» سميناه قدسيًّا لذلك، بخلاف الأحاديث النبوية فإنها لما لم يرد فيها مثل هذا النص جاز في كل واحد منها أن يكون مضمونه معلمًا بالوحي، وأن يكون مستنبطًا بالاجتهاد والرأي، فسمي الكل نبويًّا وقوفًا بالتسمية عند الحد المقطوع به، ولو كانت لدينا علامة، تميز لنا قسم الوحي لسميناه قدسيًّا كذلك. على أن هذا الامتياز لا يؤدي إلى نتيجة عملية، فسواء علينا عند العمل بالحديث أن يكون من هذا القسم أو من ذاك؛ إذ النبي ﷺ في تبليغه صادق مأمون، وفي اجتهاده فطن موفق، وروح القدس يؤيده فلا يقره على خطأ إن أخطأ في أمر من أمور الشريعة. فكان مرد الأمر في الحقيقة إلى الوحي في كلتا الحالتين، إما بالتعليم ابتداءً، وإما بالإقرار أو النسخ انتهاءً؛ ولذلك وجب أن نتلقى كل سُنَّته بالقبول: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

انتهى القسم الإثرائي

البحث الثاني (إلزامي)

في بيان مصدر القرآن
وإثبات أنه من عند الله بلفظه ومعناه

لقد علم الناس أجمعون علمًا لا يخالطه شك أن هذا الكتاب العزيز جاء على لسان رجل عربي أمي ولد بمكة في القرن السادس الميلادي، اسمه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله. هذا القدر لا خلاف فيه بين مؤمن وملحد؛ لأن شهادة التاريخ المتواتر به لا يماثلها ولا يدانيها شهادته لكتاب غيره ولا لحادث غيره ظهر على وجه الأرض. أما بعد، فمن أين جاء به محمد بن عبد الله ﷺ؟ أمن عند نفسه ومن وحي ضميره، أم من عند معلم؟ ومن هو ذلك المعلم؟

تعريف القرآن بنفسه، وبالمتكلم به:

نقرأ في هذا الكتاب ذاته أنه ليس من عمل صاحبه، وإنما هو قول رسول كريم، ذو قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين: ذلكم هو جبريل عليه السلام تلقاه من لدن حكيم عليم، ثم نزله بلسان عربي مبين على قلب محمد ﷺ فتلقنه محمد منه كما يتلقن التلميذ عن أستاذه نصًا من النصوص، ولم يكن له فيه من عمل بعد ذلك إلا: (١) الوعي والحفظ، ثم (٢) الحكاية والتبليغ، ثم (٣) البيان والتفسير، ثم (٤) التطبيق والتنفيذ.

أما ابتكار معانيه وصياغة مبانيه فما هو منهما بسبيل، وليس له من أمرهما شيء، إن هو إلا وحي يوحى.

وهكذا سماه القرآن حيث يقول: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ

﴿إِنَّمَآ أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ مِن رَّبِّي﴾ [الأعراف: ٢٠٣]، ويقول: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِيٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [يونس: ١٥]، وأمثال هذه النصوص كثيرة في شأن إيحاء المعاني، ثم يقول في شأن الإيحاء اللفظي: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴿٦﴾﴾ [الأعلى: ٦]، ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾ [القيامة: ١٦، ١٧]، ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾﴾ [العلق: ١ ـ ٣]، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَٰبَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُۥ عِوَجَا ﴿١﴾﴾ [الكهف: ١] فانظر كيف عبَّر بالقراءة والإقراء، والتلاوة والترتيل، وتحريك اللسان، وكون الكلام عربيًّا، وكل أولئك من عوارض الألفاظ لا المعاني البحتة.

تصريح القرآن بأنه لا صنعة فيه لمحمد ولا لغيره من الخلق:

القرآن إذًا صريح في أنه «لا صنعة فيه لمحمد ﷺ ولا لأحد من الخلق، وإنما هو منزل من عند الله بلفظه ومعناه».

والعجب أن يبقى بعض الناس في حاجة إلى الاستدلال على الشطر الأول من هذه المسألة، وهو أنه ليس من عند محمد ﷺ.

إقرار النبي ﷺ بأن القرآن ليس من عنده من أقوى الأدلة على أن القرآن كلام الله:

في الحق أن هذه القضية لو وجدت قاضيًا يقضي بالعدل لاكتفى بسماع هذه الشهادة التي جاءت بلسان صاحبها على نفسه، ولم يطلب وراءها شهادة شاهد آخر من العقل أو النقل، ذلك أنها ليست من جنس «الدعاوى» فتحتاج إلى بينة، وإنما هي من نوع «الإقرار» الذي يؤخذ به صاحبه ولا يتوقف صديق ولا عدو في قبوله منه؛ أي: مصلحة للعاقل الذي يدعي لنفسه حق الزعامة ويتحدى الناس بالأعاجيب والمعجزات لتأييد تلك الزعامة، نقول: أي مصلحة له في أن ينسب بضاعته لغيره، وينسلخ منها انسلاخًا؟ على حين أنه كان يستطيع أن ينتحلها فيزداد بها رفعة وفخامة شأن، ولو انتحلها لما وجد من البشر أحدًا يعارضه ويزعمها لنفسه.

الذي نعرفه أن كثيرًا من الأدباء يسطون على آثار غيرهم فيسرقونها أو يسرقون منها ما خف حمله وغلت قيمته وأمنت تهمته، حتى أن منهم من ينبش قبور الموتى ويلبس من أكفانهم ويخرج على قومه في زينة من تلك الأثواب المستعارة. أما أن أحدًا ينسب لغيره أنفس آثار عقله وأغلى ما تجود به قريحته فهذا ما لم يلده الدهر بعد.

ولو أننا افترضناه افتراضًا لما عرفنا له تعليلًا معقولًا ولا شبه معقول، اللَّهُمَّ إلا شيئًا واحدًا قد يحيك في صدر الجاهل، وهو أن يكون هذا الزعيم قد رأى أن في «نسبته القرآن إلى الوحي الإلٰهي» ما يعينه على استصلاح الناس باستيجاب طاعته عليهم ونفاذ أمره فيهم؛ لأن تلك النسبة تجعل لقوله من الحرمة والتعظيم ما لا يكون له لو نسبه إلى نفسه.

وهذا قياس فاسد في ذاته، فاسد في أساسه.

أما إنه فاسد في ذاته؛ فلأن صاحب هذا القرآن قد صدر عنه الكلام المنسوب إلى نفسه والكلام المنسوب إلى الله تعالى؛ فلم تكن نسبته ما نسبه إلى نفسه بناقصة من لزوم طاعته شيئًا، ولا نسبة ما نسبه إلى ربه بزائدة فيها شيئًا؛ بل استوجب على الناس طاعته فيهما على السواء، فكانت حرمتهما في النفوس على سواء، وكانت طاعته من طاعة الله، ومعصيته من معصية الله، فهلا جعل كل أقواله من كلام الله تعالى لو كان الأمر كما يهجس به ذلك الوَهِمُ.

أحوال النبي ﷺ دليل على صدقه في قوله: القرآن كلام الله:

وأما فساد هذا القياس من أساسه؛ فلأنه مبني على افتراض باطل، وهو تجويز أن يكون هذا الزعيم من أولئك الذين لا يأبون في الوصول إلى غاية إصلاحية أن يعبروا إليها على قنطرة من الكذب والتمويه وذلك أمر يأباه علينا الواقع التاريخي كلَّ الإباء، فإن من تتبع سيرته الشريفة في حركاته وسكناته، وعباراته وإشاراته، في رضاه وغضبه، في خلوته وجلوته. لا يشك في أنه كان أبعد الناس عن المداجاة والمواربة، وأن سره وعلانيته كانا سواءً في دقة الصدق وصرامة الحق في جليل الشؤون وحقيرها، وأن ذلك كان أخص

شمائله وأظهر صفاته قبل النبوة وبعدها، كما شهد ويشهد به أصدقاؤه وأعداؤه إلى يومنا هذا ﴿قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٦﴾﴾ [يونس: ١٦] وما بعدها.

وكأني بك ها هنا تحب أن أقدم لك من سيرته المطهرة مثلًا واضح الدلالة على مبلغ صدقه وأمانته في دعوى الوحي الذي نحن بصدده، وأنه لم يكن ليأتي بشيء من القرآن من تلقاء نفسه، فإليك طرفًا من ذلك:

شواهد على صدق النبي وأمانته في دعوى الوحي:

أولًا: احتياج النبي ﷺ إلى الوحي، وتأخره، دليل على كون القرآن من عند الله:

لقد كانت تنزل به نوازل من شأنها أن تحفزه إلى القول، وكانت حاجته القصوى تلح عليه أن يتكلم بحيث لو كان الأمر إليه لوجد له مقالًا ومجالًا، ولكنه كانت تمضي الليالي والأيام تتبعها الليالي والأيام ولا يجد في شأنها قرآنًا يقرؤه على الناس.

حادثة الإفك:

ألم يرجف المنافقون بحديث الإفك عن زوجه عائشة رضي الله عنها وأبطأ الوحي، وطال الأمر والناس يخوضون، حتى بلغت القلوب الحناجر، وهو لا يستطيع إلا أن يقول بكل تحفظ واحتراس: «**إني لا أعلم عنها إلا خيرًا**»، ثم إنه بعد أن بذل جهده في التحري والسؤال واستشارة الأصحاب، ومضى شهر بأكمله والكل يقولون: ما علمنا عليها من سوء، لم يزد على أن قال لها آخر الأمر: «**يا عائشة، أما إنه بلغني كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله**».

هذا كلامه بوحي ضميره، وهو كما ترى كلام البشر الذي لا يعلم الغيب، وكلام الصدِّيق المتثبت الذي لا يتبع الظن ولا يقول ما ليس له به علم. على أنه لم يغادر مكانه بعد أن قال هذه الكلمات حتى نزل صدر سورة النور معلنًا براءتها، ومصدرًا الحكم المبرم بشرفها وطهارتها. الحديث أخرجه الشيخان وغيرهما.

فماذا كان يمنعه ـ لو أن أمر القرآن إليه ـ أن يتقوّل هذه الكلمة الحاسمة من قبل ليحمي بها عرضه ويذب بها عن عرينه وينسبها إلى الوحي السماوي لتنقطع ألسنة المتخرصين؟ ولكنه ما كان ليذر الكذب على الناس ويكذب علـــى الله ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (٤٤) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (٤٦) فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (٤٧)﴾ [الحاقة: ٤٤ ـ ٤٧] وما بعدها.

ثانيًا: دلالة آيات العتاب على مصدرية القرآن:

وأخرى كان يجيئه القول فيها على غير ما يحبه ويهواه، فيخطئه في الرأي يراه، ويأذن له في الشيء لا يميل إليه، فإذا تلبث فيه يسيرًا تلقاه القرآن بالتعنيف الشديد، والعتاب القاسي، والنقد المر، حتى في أقل الأشياء خطرًا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ۚ﴾ [التحريم: ١]، ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ ۖ﴾ [الأحـــزاب: ٣٧]، ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (٤٣)﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (١١٣)﴾ [التوبة: ١١٣]، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٧) لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٦٨)﴾ [الأنـــفـــال: ٦٧، ٦٨]، ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ (١) أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ (٣) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَىٰ (٤) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنَىٰ (٥) فَأَنتَ لَهُ تَصَدَّىٰ (٦)﴾ [عبس: ١ ـ ٦] وما بعدها.

أرأيت لو كانت هذه التقريعات المؤلمة صادرة عن وُجدانه، معبرة عن ندمه ووخز ضميره حين بدا له خلاف ما فرط من رأيه. أكان يعلنها عن نفسه بهذا التهويل والتشنيع؟ ألم يكن له في السكوت عنها ستر على نفسه، واستبقاء لحرمة آرائه؟ بلى إن هذا القرآن لو كان يفيض عن وجدانه لكان يستطيع عند الحاجة أن يكتم شيئًا من ذلك الوجدان، ولو كان كاتمًا شيئًا لكتم أمثال هذه الآيات، ولكنه الوحي لا يستطيع كتمانه ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (٢٤)﴾ [التكوير: ٢٤].

وتأمل آية الأنفال المذكورة، تجد فيها ظاهرة عجيبة، فإنها لم تنزل إلا بعد إطلاق أسارى بدر وقبول الفداء منهم، وقد بدئت بالتخطئة والاستنكار لهذه الفعلة، ثم لم تلبث أن ختمت بإقرارها وتطييب النفوس بها؛ بل صارت هذه السابقة التي وقع التأنيب عليها هي القاعدة لما جاء بعدها، فهل الحال النفسية التي يصدر عنها أول هذا الكلام ـ لو كان عن النفس مصدره ـ يمكن أن يصدر عنها آخره ولما تمض بينهما فترة تفصل بين زمجرة الغضب والندم وبين ابتسامة الرضا والاستحسان؟ كلا، وإن هذين الخاطرين لو فرض صدورهما عن النفس متعاقبين لكان الثاني منهما إضرابًا عن الأول ماحيًا له، ولرجع آخر الفكر وفقًا لما جرى به العمل، فأي داع دعا إلى تصوير ذلك الخاطر الممحو وتسجيله، على ما فيه من تقريع علني بغير حق، وتنغيص لهذه الطعمة التي يراد جعلها حلالًا طيبة؟ إن الذي يفهمه علماء النفس من قراءة هذا النص أن ـ ها هنا ـ ألبتة شخصيتين منفصلتين، وأن هذا صوت سيد يقول لعبده: لقد أسأت، ولكني عفوت عنك وأذنت لك.

وأنت لو نظرت في هذه الذنوب التي رفع العتاب عليها لوجدتها تنحصر في شيء واحد، وهو أنه ﷺ كان إذا ترجح بين أمرين ولم يجد فيهما إثمًا اختار أقربهما إلى رحمة أهله وهداية قومه وتأليف خصمه، وأبعدهما عن الغلظة والجفاء، وعن إثارة الشبه في دين الله، لم يكن بين يديه نص فخالفه كفاحًا، أو جاوزه خطأً ونسيانًا؛ بل كل ذنبه أنه مجتهدٌ بذل وسعه في النظر، ورأى نفسه مخيرًا فتخير، هبه مجتهدًا أخطأ باختيار خلاف الأفضل. أليس معذورًا ومأجورًا؟ على أن الذي اختاره كان هو خير ما يختاره ذو حكمة بشرية وإنما نبهه القرآن إلى ما هو أرجح في ميزان الحكمة الإلٰهية. هل ترى في ذلك ذنبًا يستوجب عند العقل هذا التأنيب والتثريب؟ أم هو مقام الربوبية ومقام العبودية، وسنة العروج بالحبيب في معارج التعليم والتأديب؟

توفي عبد الله بن أُبَيّ كبيرُ المنافقين؛ فكفنه النبي في ثوبه، وأراد أن يستغفر له ويصلي عليه، فقال عمر رضي الله عنه: أَتُصَلِّي عليه وقد نهاك ربك؟ فقال ﷺ: «**إنما خيرني ربي فقال:** ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ

لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً﴾ **وسأزيده على السبعين**» وصلّى عليه، فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾ [التوبة: ٨٤]، فترك الصلاة عليهم ـ اقرأ هذه القصة الثابتة برواية الصحيحين وانظر ماذا ترى؟ ـ إنها لتمثل لك نفس هذا العبد الخاضع وقد اتخذ من القرآن دستورًا يستملي أحكامه من نصوصه الحرفية، وتمثل لك قلب هذا البشر الرحيم وقد آنس من ظاهر النص الأول تخييرًا له بين طريقين، فسرعان ما سلك أقربهما إلى الكرم والرحمة، ولم يلجأ إلى الطريق الآخر إلا بعد ما جاءه النص الصريح بالمنع.

وهكذا كلما درست مواقف الرسول ﷺ من القرآن في هذه المواطن أو غيرها تجلى لك فيه معنى العبودية الخاضعة ومعنى البشرية الرحيمة الرقيقة؛ وتجلى لك في مقابل ذلك من جانب القرآن، معنى القوة التي لا تتحكم فيها البواعث والأغراض بل تصدع بالبيان فرقانًا بين الحق والباطل، وميزانًا للخبيث والطيب، أحب الناس أم كرهوا، رضوا أم سخطوا، آمنوا أم كفروا؛ إذ لا تزيدها طاعة الطائعين، ولا تنقصها معصية العاصين. فترى بين المقامين ما بينهما. وشتان ما بين سيِّد ومسود، وعابد ومعبود.

ثالثًا: توقف الرسول ﷺ في بيان القرآن، ودلالته على المصدرية:

ولقد كان يجيئه الأمر أحيانًا بالقول المجمل أو الأمر المشكل الذي لا يستبين هو ولا أصحابه تأويله حتى ينزل الله عليهم بيانه بعد. قل لي بربك: أي عاقل توحي إليه نفسه كلامًا لا يفهم هو معناه، وتأمره أمرًا لا يعقل هو حكمته؟ أليس ذلك من الأدلة الواضحة على أنه ناقل لا قائل، وأنه مأمور لا آمر؟

نزل قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، فأزعجت الآية الصحابة إزعاجًا شديدًا، وداخل قلوبهم منها شيء لم يدخلها من شيء آخر؛ لأنهم فهموا منها أنهم سيحاسبون على كل شيء حتى حركات القلوب وخطراتها ـ فقالوا: يا رسول الله، أنزلت علينا هذه الآية ولا نطيقها ـ فقال لهم النبي ﷺ: «**أتريدون أن تقولوا كما قال أهل**

الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» فجعلوا يتضرعون بهذه الدعوات حتى أنزل الله بيانها بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، إلى آخر السورة المذكورة، وهنالك علموا أنهم إنما يحاسبون على ما يطيقون من شأن القلوب، وهو ما كان من النيات المكسوبة والعزائم المستقرة، لا من الخواطر والأماني الجارية على النفس بغير اختيار.

الحديث في مسلم وغيره، وأشار إليه البخاري في التفسير مختصرًا.

وموضع الشاهد منه: أن النبي ﷺ لو كان يعلم تأويلها من أول الأمر لبيَّن لهم خطأهم ولأزال اشتباههم من فوره؛ لأنه لم يكن ليكتم عنهم هذا العلم وهم في أشد الحاجة إليه، ولم يكن ليتركهم في هذا الهلع الذي كاد يخلع قلوبهم وهو بهم رؤوف رحيم، ولكنه كان مثلهم ينتظر تأويلها.

ولأمر ما أخَّر الله عنهم هذا البيان، ولأمر ما وضع حرف التراخي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ١٩﴾ [القيامة: ١٩].

صلح الحديبية، ودلالته على المصدرية:

واقرأ في «صحيح البخاري» و«سنن أبي داود» وغيرهما قضية الحديبية، ففيها آية بيِّنة: أذن الله للمؤمنين أن يقاتلوا من يعتدي عليهم أينما وجدوه، غير ألا يقاتلوا في الحرم من لم يقاتلهم فيه نفسه، فقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠] وما بعدها، فلما أجمعوا زيارة البيت الحرام في ذلك العام ـ وهو العام السادس من الهجرة ـ أخذوا أسلحتهم حذرًا أن يقاتلهم أحد فيدافعوا عن أنفسهم الدفاع المشروع. ولما أشرفوا على حدود الحرم علموا أن قريشًا قد جمعت جموعها على مقربة منهم فلم يثن ذلك من عزمهم؛ لأنهم كانوا على تمام الأهبة؛ بل زادهم ذاك استبسالًا وصمموا على المضي إلى البيت، فمن صدهم عنه قاتلوه، وكانت قريش قد نهكتها الحروب، فكانت البواعث كلها متضافرة والفرصة سانحة للالتحام في موقعة فاصلة يتمكن فيها الحق من الباطل فيدمغه، وإنهم لسائرون عند الحديبية إذ

بركت راحلة النبي ﷺ وأخذ أصحابه يثيرونها إلى جهة الحرم فلا تثور، فقالوا: خلأت القصواء، خلأت القصواء؛ أي: حرنت الناقة. فقال النبي ﷺ: **«ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلق، ولكن حبسها حابس الفيل»**.

يعني: أن الله الذي اعتقل الفيل ومنع أصحابه من دخول مكة محاربين هو الذي اعتقل هذه الناقة ومنع جيش المسلمين من دخولها الآن عنوة، وهكذا أيقن أن الله تعالى لم يأذن لهم في هذا العام بدخول مكة مقاتلين، لا بادئين ولا مكافئين. وزجر الناقة فثارت إلى ناحية أخرى فنزل بأصحابه في أقصى الحديبية، وعدل بهم عن متابعة السير؛ امتثالًا لهذه الإشارة الإلٰهية التي لا يعلم حكمتها، وأخذ يسعى لدخول مكة من طريق الصلح مع قريش قائلًا: **«والذي نفسي بيده لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمات الله إلا أعطيتهم إياها»**، ولكن قريشًا أبت أن يدخلها في هذا العام لا محاربًا ولا مسالمًا، وأملت عليه شروطًا قاسية بأن يرجع من عامه، وأن يرد كل رجل يجيئه من مكة مسلمًا، وألا ترد هي أحدًا يجيئها من المدينة تاركًا لدينه، فقبل تلك الشروط التي لم يكن ليمليها مثل قريش في ضعفها على مثل المؤمنين في قوتهم، وأمر أصحابه بالتحلل من عمرتهم وبالعودة من حيث جاؤوا، فلا تسل عما كان لهذا الصلح من الوقع السيئ في نفوس المسلمين، حتى إنهم لما جعلوا يحلقون بعضهم لبعض كاد يقتل بعضهم بعضًا ذهولًا وغمًّا، وكادت تزيغ قلوب فريق من كبار الصحابة، فأخذوا يتساءلون فيما بينهم، ويراجعونه هو نفسه قائلين: لِمَ نعطي الدنية في ديننا؟ وهكذا كاد الجيش يتمرد على أمر قائده ويفلت حبله من يده، أفلم يكن من الطبيعي إذ ذاك لو كان هذا القائد هو الذي وضع هذه الخطة بنفسه أو اشترك في وضعها أو وقف على أسرارها أن يبين لكبار أصحابه حكمة هذه التصرفات التي فوق العقول، حتى يطفئ نار الفتنة قبل أن يتطاير شررها؟ ولكن انظر كيف كان جوابه حين راجعه عمر: **«إني رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصري»**. يقول: إنما أنا عبد مأمور ليس لي من الأمر شيء إلا أن أنفذ أمر مولاي واثقًا بنصره قريبًا أو بعيدًا.

وهكذا ساروا راجعين وهم لايدرون تأويل هذا الإشكال حتى نزلت سورة

الفتح فبيّنت لهم الحكم الباهرة والبشارات الصادقة، فإذا الذي ظنوه ضيمًا وإجحافًا في بادئ الرأي كان هو النصر المبين والفتح الأكبر وأين تدبير البشر من تدبير القدر؛ ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنۢ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٢٤﴾ هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ۚ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ لَوْ تَزَيَّلُوا۟ لَعَذَّبْنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٢٥﴾ إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓا۟ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾ لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ ۖ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٢٧﴾﴾ [الفتح: ٢٤] وما بعدها.

رابعًا: حالته ﷺ عند نزول الوحي، ودلالتها على مصدرية القرآن:

ولقد كان ﷺ حين ينزل عليه القرآن في أول عهده بالوحي يتلقفه متعجلًا فيحرك به لسانه وشفتيه؛ طلبًا لحفظه، وخشية ضياعه من صدره.

ولم يكن ذلك معروفًا من عادته في تحضير كلامه، لا قبل دعواه النبوة ولا بعدها، ولا كان ذلك من عادة العرب، إنما كانوا يزورون كلامهم في أنفسهم، فلو كان القرآن منبجسًا من معين نفسه لجرى على سنة كلامه وكلامهم، ولكان له من الروية والأناة الصامتة ما يكفل له حاجته من إنضاج الرأي وتمحيص الفكرة، ولكنه كان يرى نفسه أمام تعليم يفاجئه وقتيًّا ويلم به سريعًا، بحيث لا تجدي الروية شيئًا في اجتلابه لو طلب، ولا في تداركه واستذكاره لو ضاع منه شيء، وكان عليه أن يعيد كل ما يلقى إليه حرفيًّا، فكان لا بد له في أول عهده بتلك الحال الجديدة التي لم يألفها من نفسه أن يكون شديد الحرص على المتابعة الحرفية، حتى ضمن الله له حفظه وبيانه بقوله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ [القيامة: ١٦] الآيات من سورة القيامة، وقوله: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه: ١١٤].

سيرته ﷺ العامة، ودلالتها على أن القرآن من عند الله:

هذا طرف من سيرته بإزاء القرآن، وكلها شواهد ناطقة بصدقه في أن القرآن لم يصدر عنه؛ بل ورد إليه، وأنه لم يفض عن قلبه بل أفيض عليه، فإذا أنت صعدت بنظرك إلى سيرته العامة لقيت من جوانبها مجموعة رائعة من الأخلاق العظيمة. وحسبك الآن منها أمثلة يسيرة إذا ما تأملتها صورت لك إنسانًا الطهر ملء ثيابه، والجد حشو إهابه، يأبى لسانه أن يخوض فيما لا يعلمه، وتأبى عيناه أن تخفيا خلاف ما يعلنه، ويأبى سمعه أن يصغي إلى غلو المادحين له، تواضعٌ هو حلية العظماء، وصراحة نادرة في الزعماء، وتثبت قلما تجده عند العلماء. فأنى من مثله الختل أو التزوير، أو الغرور أو التغرير؟ حاش لله!

أولًا: تبرؤه من علم الغيب:

جلست جويريات يضربن بالدف في صبيحة عرس الربيع بنت معوذ الأنصارية، وجعلن يذكرن آباءهن من شهداء بدر حتى قالت جارية منهن: وفينا نبي يعلم ما في غد. فقال ﷺ: «**لا تقولي هكذا، وقولي ما كنت تقولين**». ومصداقه في كتاب الله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، ﴿وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ﴾ [الأعراف: ١٨٨].

ثانيًا: ظاهره كباطنه، لا يخون أبدًا:

وكان عبد الله بن أبي السرح أحد النفر الذين استثناهم النبي من الأمان يوم الفتح لفرط إيذائهم للمسلمين وصدهم عن الإسلام، فلما جاء إلى النبي لم يبايعه إلا بعد أن شفع له عثمان رضي الله عنه ثلاثًا. ثم أقبل على أصحابه فقال: «**أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين كففت يدي عن بيعته فيقتله**»؟ فقالوا: ما ندري ما في نفسك. ألا أومأت إلينا بعينك! فقال ﷺ: «**إنه لا ينبغي لنبيٍّ أن يكون له خائنة الأعين**».

ثالثًا: صبي الأنصار:

وجيء بصبي من الأنصار يصلي عليه، فقالت عائشة رضي الله عنها: طوبى لهذا، لم يعمل شرًّا. فقال ﷺ: «**أو غير ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة وخلق لها**

أهلًا، وخلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم، وخلق النار وخلق لها أهلًا، وخلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم» رواه مسلم وأصحاب السنن.

رابعًا: قصة وفاة عثمان بن مظعون:

ولما توفي عثمان بن مظعون ﵁ قالت أم العلاء ـ امرأة من الأنصار ـ: رحمة الله عليك أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله. فقال ﷺ: **«وما يدريك أن الله أكرمه»**؟ فقالت: بأبي أنت يا رسول الله، فمن يكرمه الله؟ قال: **«أما هو فقد جاءه اليقين، والله إني لأرجو له الخير. والله ما أدري وأنا رسول الله ما يفعل بي»**. قالت: فو الله لا أزكي أحدًا بعده أبدًا. رواه البخاري والإمام أحمد. ومصداقه في كتاب الله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: ٩].

أتراه لو كان حين يتحامى الكذب يتحاماه دهاءً وسياسة، خشية أن يكشف الغيب قريبًا أو بعيدًا عن خلاف ما يقول، ما الذي كان يمنعه أن يتقول ما يشاء في شأن ما بعد الموت وهو لا يخشى من يراجعه فيه، ولا يهاب حكم التاريخ عليه؟ بل منعه الخلق العظيم، وتقدير المسؤولية الكبرى أمام حاكم آخر أعلى من التاريخ وأهله ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٦﴾ فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ ﴿٧﴾﴾ [الأعراف: ٦، ٧] وما بعدها.

واعلم أنك مهما أزحت عن نفسك راحة اليقين وأرخيت لها عنان الشك وتركتها تفترض أسوأ الفروض في الواقعة الو احدة والحادثة الفذة من هذه السيرة المكرمة فإنك متى وقفت منها على مجموعة صالحة لا تملك أن تدفع هذا اليقين عن نفسك إلا بعد أن تتهم وجدانك وتشك في سلامة عقلك. فنحن قد نرى الناس يدرسون حياة الشعراء في أشعارهم فيأخذون عن الشاعر من كلامه صورة كاملة تتمثل فيها عقائده وعوائده وأخلاقه ومجرى تفكيره وأسلوب معيشته، ولا يمنعهم زخرف الشعر وطلاؤه عن استنباط خيلته، وكشف رغوته عن صريحه؛ ذلك أن للحقيقة قوة غلابة تنفذ من حجب الكتمان فتقرأ بين السطور وتعرف في لحن القول، والإنسان مهما أمعن في تصنعه

ومداهنته لا يخلو من فلتات في قوله وفعله تنم على طبعه إذا أحفظ أو أخرج أو احتاج أو ظفر أو خلا بمن يطمئن إليه.

ومهما تكن عند امرئ من خليقة — وإن خالها تخفى على الناس تعلم

فما ظنك بهذه الحياة النبوية التي تعطيك في كل حلقة من حلقاتها مرآة صافية لنفس صاحبها؛ فتريك باطنه من ظاهره، وتريك الصدق والإخلاص ماثلًا في كل قول من أقواله وكل فعل من أفعاله. بل كان الناظر إليه إذا قويت فطنته وحسنت فراسته يرى أخلاقه العالية تلوح في محياه ولو لم يتكلم أو يعمل، ومن هنا كان كثير ممن شرح الله صدورهم للإسلام لا يسألون رسول الله على ما قال برهانًا، فمنهم العشير الذي عرفه بعظمة سيرته؛ ومنهم الغريب الذي عرفه بسيماه في وجهه. قال عبد الله بن سلام ﵁: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة انجفل الناس إليه، وقيل: قدم رسول الله ﷺ! «فجئت في الناس لأنظر إليه، فلما استثبت وجه رسول الله ﷺ عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب» رواه الترمذي بسند صحيح.

والآن، وقد وفينا لك الوعد بعرض هذه النماذج من السيرة النبوية، نعود إلى تقرير ما قصدناه من هذا العرض فنقول: إن صاحب هذا الخلق العظيم وصاحب تلك المواقف المتواضعة بإزاء القرآن، ما كان ينبغي لأحد أن يمتري في صدقه حينما أعلن عن نفسه أنه ليس هو واضع ذلك الكتاب، وأن منزلته منه منزلة المتعلم المستفيد؛ بل كان يجب أن نسجل من هذا الاعتراف البريء دليلًا آخر على صراحته وتواضعه.

هل يمكن أن يكون القرآن إيحاءً ذاتيًّا من نفس محمد؟

على أن الأمر أمامنا أوضح من أن يحتاج إلى سماع هذا الاعتراف القولي منه ﷺ، أو يتوقف على دراسة تلك الناحية الخلقية من تاريخه.

أليس يكفي للحكم ببراءة الإنسان من عمل من الأعمال أن يقوم من طبيعته شاهد بعجزه المادي عن إنتاج ذلك العمل؟

فلينظر العاقل: هل كان هذا النبي الأمي ـ صلوات الله عليه ـ أهلًا

بمقتضى وسائله العلمية لأن تجيش نفسه بتلك المعاني القرآنية؟

سيقول الجهلاء من الملحدين: نعم؛ فقد كان له من ذكائه الفطري وبصيرته النافذة ما يؤهله لإدراك الحق والباطل من الآراء، والحسن والقبيح من الأخلاق، والخير والشر من الأفعال، حتى لو أن شيئًا في السماء تناله الفراسة أو تلهمه الفطرة أو توحي به الفكرة لتناوله محمد بفطرته السليمة، وعقله الكامل وتأملاته الصادقة.

المعاني النقلية في القرآن لا تستنبط بالعقل، ولا تدرك بالوجدان:

ونحن قد نؤمن بأكثر مما وصفوا من شمائله، ولكننا نسأل: هل كل ما في القرآن مما يستنبطه العقل والتفكير، ومما يدركه الوجدان والشعور؟ اللَّهُمَّ كلا، ففي القرآن جانب كبير من المعاني النقلية البحتة التي لا مجال فيه للذكاء والاستنباط، ولا سبيل إلى علمها لمن غاب عنها إلا بالدراسة والتلقي والتعلم. ماذا يقولون فيما قصه علينا القرآن من أنباء ما قد سبق، وما فصله من تلك الأنباء على وجهه الصحيح كما وقع؟ أيقولون: إن التاريخ يمكن وضعه أيضًا بإعمال الفكر ودقة الفراسة؟ أم يخرجون إلى المكابرة العظمى فيقولون: إن محمدًا قد عاصر تلك الأمم الخالية، وتنقل فيها قرنًا، فشهد هذه الوقائع مع أهلها شهادة عيان، أو أنه ورث كتب الأولين وعكف على دراستها حتى أصبح من الراسخين في علم دقائقها؟! إنهم لا يسعهم أن يقولوا هذا ولا ذاك؛ لأنهم معترفون مع العالم كله بأنه ﷺ لم يكن من أولئك ولا من هؤلاء ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: ٤٤]، ﴿وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوٓا۟ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [يوسف: ١٠٢]، ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِىِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ﴾ [القصص: ٤٤] وما بعدها، ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: ٤٨]، ﴿تِلْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ﴾ [هود: ٤٩]، ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾﴾ [يوسف: ٣].

الأخبار الغيبية في القرآن، ودلالتها على أن القرآن من الله:

لا نقول: إن العلم بأسماء بعض الأنبياء والأمم الماضية وبمجمل ما جرى من حوادث التدمير في ديار عاد وثمود وطوفان نوح وأشباه ذلك لم يصل قط إلى الأميين؛ فإن هذه النتف اليسيرة قلما تعزب عن أحد من أهل البدو أو الحضر؛ لأنها مما توارثته الأجيال وسارت به الأمثال، وإنما الشأن في تلك التفاصيل الدقيقة والكنوز المدفونة في بطون الكتب، فذلك هو العلم النفيس الذي لم تنله يد الأميين، ولم يكن يعرفه إلا القليل من الدارسين، وإنك لتجد الصحيح المفيد من هذه الأخبار محررًا في القرآن.

حتى الأرقام. طبق الأرقام: فترى مثلًا في قصة نوح عليه السلام في القرآن أنه لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا. وفي سفر التكوين من التوراة أنه عاش تسعمائة وخمسين سنة.

وترى في قصة أصحاب الكهف عند أهل الكتاب أنهم لبثوا في كهفهم ثلاثمائة سنة شمسية، وفي القرآن أنهم لبثوا في كهفهم ﴿ثَلَٰثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُواْ تِسْعًا ﴿٢٥﴾﴾ [الكهف: ٢٥] وهذا السنون التسع هي فرق ما بين عدد السنين الشمسية والقمرية. قاله الزجاج؛ يعني: بتكميل الكسر.

فانظر إلى هذا الحساب الدقيق في أمة أمية لا تكتب ولا تحسب.

كفاك بالعلم في الأمي معجزة في الجاهلية والتأديب في اليتم

نعم؛ إنها لعجيبة حقًّا: رجل أمي بين أظهر قوم أميين، يحضر مشاهدهم - في غير الباطل والفجور - ويعيش معيشتهم مشغولًا برزق نفسه وزوجه وأولاده، راعيًا بالأجر، أو تاجرًا بالأجر، لا صلة له بالعلم والعلماء؛ يقضي في هذا المستوى أكثر من أربعين سنة من عمره، ثم يطلع علينا فيما بين عشية وضحاها فيكلمنا بما لا عهد له به في سالف حياته، وبما لم يتحدث إلى أحد بحرف واحد منه قبل ذلك، ويبدي لنا من أخبار تلك القرون الأولى ما أخفاه أهل العلم في دفاترهم وقماطرهم. أفي مثل هذا يقول الجاهلون: إنه استوحى عقله واستلهم ضميره؟ أي منطق يسوغ أن

يكون هذا الطور الجديد العلمي نتيجة طبيعية لتلك الحياة الماضية الأمية؟ إنه لا مناص في قضية العقل من أن يكون لهذا الانتقال الطفري سر آخر يُلتمس خارجًا عن حدود النفس وعن دائرة المعلومات القديمة. وإن ملاحدة الجاهلية وهم أجلاف الأعراب في البادية كانوا في الجملة أصدق تعليلًا لهذه الظاهرة وأقرب فهمًا لهذا السر من ملاحدة هذا العصر، إذ لم يقولوا كما قال هؤلاء: إنه استقى هذه الأخبار من وحي نفسه؛ بل قالوا: إنه لا بد أن تكون قد أمليت عليه منذ يومئذ علوم جديدة، فدرس منها ما لم يكن قد درس، وتعلم ما لم يكن يعلم ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِيَقُولُوا۟ دَرَسْتَ﴾ [الأنعام: ١٠٥]، ﴿وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥﴾ [الفرقان: ٥].

ولقد صدقوا؛ فإنه درسها، ولكن على أستاذه الروح الأمين، واكتتبها، ولكن من صحف مكرمة مرفوعة مطهرة، بأيدي سفرة، كرام بررة ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝١٦﴾ [يونس: ١٦].

ذلك شأن ما في القرآن من الأنباء التاريخية، لا جدال في أن سبيلها النقل لا العقل، وأنها تجيء من خارج النفس لا من داخلها.

للعقل حد في الإدراك:

فأما سائر العلوم القرآنية فقد يقال: إنها من نوع ما يدرك بالعقل، فيمكن أن ينالها الذكي بالفراسة أو بالروية، وهذا كلام قد يلوح حقًّا في بادئ الرأي، ولكنه لا يلبث أن ينهار أمام الاختبار.

ذلك أن العقول البشرية لها في إدراك الأشياء طريق معين تسلكه، وحد محدود تقف عنده ولا تتجاوزه. فكل شيء لم يقع تحت الحس الظاهر أو الباطن مباشرة، ولم يكن مركوزًا في غريزة النفس، إنما يكون إدراك العقول إياه عن طريق مقدمات معلومة توصل إلى ذلك المجهول، إما بسرعة كما في الحدس، وإما ببطء كما في الاستدلال والاستنباط والمقايسة. وكل ما لم

تمهد له هذه الوسائل والمقدمات لا يمكن أن تناله يد العقل بحال، وإنما سبيله الإلهام، أو النقل عمن جاءه ذلك الإلهام.

فهل ما في القرآن من المعاني غير التاريخية كانت حاضرة الوسائل والمقدمات في نظر العقل؟

ذلك ما سيأتيك نبؤه بعد حين، ولكننا نعجل لك الآن بمثالين من تلك المعاني نكتفي بذكرهما هنا عن إعادتهما بعد:

أحدهما: قسم العقائد الدينية.

والثاني: قسم النبوءات الغيبية.

الغيب، ودلالته على مصدرية القرآن:

فأما أمر الدين فإن غاية ما يجتنيه العقل من ثمرات بحثه المستقل فيه، بعد معاونة الفطر السليمة له، هو أن يعلم أن فوق هذا العالم إلٰهًا قاهرًا دبره، وأنه لم يخلقه باطلًا؛ بل وضعه على مقتضى الحكمة والعدالة، فلا بد أن يعيده كرة أخرى؛ لينال كل عامل جزاء عمله؛ إن خيرًا وإن شرًّا. هذا هو كل ما يناله العقل الكامل من أمر الدين، ولكن القرآن لا يقف في جانبه عند هذه المرحلة؛ بل نراه يشرح لنا حدود الإيمان مفصلة، ويصف لنا بدء الخلق ونهايته، ويصف الجنة وأنواع نعيمها، والنار وألوان عذابها، كأنهما رأي عين، حتى إنه ليحصي عدة الأبواب، وعدة الملائكة الموكلة بتلك الأبواب، فعلى أي نظرية عقلية بنيت هذه المعلومات الحسابية، وتلك الأوصاف التحديدية؟ إن ذلك ما لا يوحي به العقل بتة؛ بل هو إما باطل فيكون من وحي الخيال والتخمين، وإما حق فلا ينال إلا بالتعليم والتلقين، لكنه الحق الذي شهدت به الكتب واستيقنه أهلها ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَـٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَـٰنًا ۙ﴾ [المدثر: ٣١]، ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ﴾ [الشورى: ٥٢]، ﴿مَا كَانَ لِىَ مِنْ عِلْمٍۭ بِٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰٓ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [ص: ٦٩]، ﴿وَمَا كَانَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَـٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٣٧﴾﴾ [يونس: ٣٧].

المستقبل، ودلالته على مصدرية القرآن:

وأما النبوءات الغيبية فهل تعرف كيف يحكم فيها ذو العقل الكامل؟ إنه يتخذ من تجاربه الماضية مصباحًا يكشف على ضوئه بضع خطوات من مجرى الحوادث المقبلة، جاعلًا الشاهد من هذه مقياسًا للغائب من تلك، ثم يصدر فيها حكمه محاطًا بكل تحفظ وحذر، قائلًا: «ذلك ما تقضي به طبيعة الحوادث لو سارت الأمور على طبيعتها ولم يقع ما ليس في الحسبان». أما أن يبتَّ الحكم بتًّا ويحدده تحديدًا حتى فيما لا تدل عليه مقدمة من المقدمات العلمية، ولا تلوح منه أمارة من الأمارات الظنية العادية، فذلك ما لا يفعله إلا أحد رجلين: إما رجل مجازف لا يبالي أن يقول الناس فيه: صَدَقَ أو كَذَبَ، وذلك هو دأب جهلاء المتنبئين من العرافين والمنجمين، وإما رجل اتخذ عند الله عهدًا فلن يخلف الله عهده، وتلك هي سُنَّة الأنبياء والمرسلين، ولا ثالث لهما إلا رجلًا روى أخباره عن واحد منهما.

فأي الرجلين تراه في صاحب هذا القرآن حينما يجيء على لسانه الخبر الجازم بما سيقع بعد عام وما سيقع في أعوام، وما سيكون أبد الدهر، وما لن يكون أبد الدهر؟ ذلك وهو لم يتعاطَ علم المعرفة والتنجيم، ولا كانت أخلاقه كأخلاقهم تمثل الدعوى والتقحم، ولا كانت أخباره كأخبارهم خليطًا من الصدق والكذب، والصواب والخطأ؛ بل كان مع براءته من علم الغيب وقعوده عن طلبه وتكلفه، يجيئه عفوًا ما تعجز صروف الدهر وتقلباته في الأحقاب المتطاولة أن تنقض حرفًا واحدًا مما ينبئ به ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢] وما بعدها.

أمثلة من إخبار القرآن بالمستقبل:

لنسرد لك ها هنا بعض النبوءات القرآنية مع بيان شيء من ملابساتها التاريخية؛ لترى هل كانت مقدماتها القريبة أو البعيدة حاضرة فتكون تلك النبوءات من جنس ما توحي به الفراسة والألمعية؟ وسنحصر الكلام في **ثلاثة أنواع**:

١ ـ ما يتعلق بمستقبل الإسلام في نفسه، أو في شخص كتابه ورسوله.

٢ ـ ما يتصل بمستقبل المؤمنين.

٣ ـ ما يتصل بمستقبل الحزبين، حزب الله وحزب الشيطان.

النوع الأول: ما يتعلق بمستقبل الإسلام في نفسه، أو في شخص كتابه ورسوله:

ما جاء في بيان أن هذا الدين قد كتب الله له البقاء والخلود، وأن هذا القرآن قد ضمن الله حفظه وصيانته: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٧]، ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: ٢٤، ٢٥]، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]، أتعلم متى وأين صدرت هذه البشارات المؤكدة؛ بل العهود الوثيقة؟

إنها آيات مكية من سور مكية. وأنت قد تعرف ما أمر الدعوة المحمدية في مكة؟

عشر سنوات كلها إعراض من قومه عن الاستماع لقرآنه، وصد لغيرهم عن الإصغاء له، واضطهاد وتعذيب لتلك الفئة القليلة التي آمنت به، ثم مقاطعة له ولعشيرته ومحاصرتهم مدة غير يسيرة في شعب من شعاب مكة، ثم مؤامرات سرية أو علنية على قتله أو نفيه.

فهل للمرء أن يلمح في ثنايا هذا الليل الحالك الذي طوله عشرة أعوام، شعاعًا ولو ضئيلًا من الرجاء أن يتنفس صبحه عن الإذن لهؤلاء المظلومين برفع صوتهم وإعلان دعوتهم؟ ولو شام المصلح تلك البارقة من الأمل في جوانب نفسه من طبيعة دعوته، لا في أفق الحوادث، فهل يتفق له في مثل هذه الظروف أن يربو في نفسه الأمل حتى يصير حكمًا قاطعًا؟ وهبه امتلأ رجاءً بظهور دعوته في حياته ما دام يتعهدها بنفسه، فمن يتكفل له بعد موته ببقاء هذه الدعوة وحمايتها وسط أمواج المستقبل العاتية؟ وكيف يجيئه اليقين في ذلك وهو يعلم من عبر الزمان ما يفت في عضد هذا اليقين؟ فكم من مصلح

صرخ بصيحات الإصلاح فما لبثت أصواته أن ذهبت أدراج الرياح. وكم من مدينة قامت في التاريخ ثم عفت ودرست آثارها. وكم من نبي قتل. وكم من كتاب فُقد أو انتُقص أو بُدل.

وهل كان محمد ﷺ ممن تستخفه الآمال فيجري مع الخيال؟ إنه ما كان قبل نبوته يطمع في أن يكون نبيًّا يوحى إليه ﴿وَمَا كُنتَ تَرْجُوٓاْ أَن يُلْقَىٰٓ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبُ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾ [القصص: ٨٦]، ولا كان بعد نبوته يضمن لنفسه أن يبقى هذا الوحي محفوظًا لديه ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ عَلَيْنَا وَكِيلًا ﴿٨٦﴾ إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ فَضْلَهُۥ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا ﴿٨٧﴾﴾ [الإسراء: ٨٦، ٨٧] وما بعدها.

فلا بد إذًا من كفيل بهذا الحفظ من خارج نفسه. ومن ذا الذي يملك هذا الضمان على الدهر المنقلب المملوء بالمفاجآت؟ إلا رب الدهر الذي بيده زمام الحوادث كلها، والذي قدر مبدأها ومنتهاها، وأحاط علمًا بمجراها ومرساها. فلولا فضل الله ورحمته الموعود بهما في الآية الآنفة لما استطاع القرآن أن يقاوم تلك الحروب العنيفة التي أقيمت ولا تزال تقام عليه بين آن وآن.

سل التاريخ: كم مرة تنكَّر الدهر لدول الإسلام، وتسلَّط الفجار على المسلمين فأثخنوا فيهم القتل، وأكرهوا أممًا منهم على الكفر، وأحرقوا الكتب، وهدموا المساجد، وصنعوا ما كان يكفي القليل منه لضياع هذا القرآن كُلًّا أو بعضًا؛ كما فعل بالكتب قبله؛ لولا أن يد العناية تحرسه فبقي في وسط هذه المعامع رافعًا راياته، وأعلامه. حافظًا آياته وأحكامه؛ بل اسأل صحف الأخبار اليومية: كم من القناطير المقنطرة من الذهب والفضة تنفق في كل عام لمحو هذا القرآن وصد الناس عن الإسلام بالتضليل والبهتان والخداع والإغراء، ثم لا يظفر أهلها من وراء ذلك إلا بما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ﴾ [الأنفال: ٣٦].

ذلك بأن الذي يمسكه أن يزول هو الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا

ذلك بأن الله ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ۝٩﴾ [التوبة: ٣٣، الصف: ٩]، والله بالغ أمره، ومتم نوره، فظهر وسيبقى ظاهرًا لا يضره من خالفه حتى يأتي أمر الله.

التحدي القرآني، ودلالته على المصدرية:

(ومثال آخر): ما جاء في التحدي بهذا القرآن وتعجيز العالم كله عن الإتيان بمثله ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ۝٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨]، ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ [البقرة: ٢٤].

فانظر هذا النفي المؤكد؛ بل الحكم المؤبد! هل يستطيع عربي يدري ما يقول أن يصدر هذا الحكم وهو يعلم أن مجال المساجلات بين العرب مفتوح على مصراعيه، وأن الناقد المتأخر متى أعمل الروية في تعقب قول القائل المتقدم لا يُعييه أن يجد فيه فائتًا ليستدرك؛ أو ناقصًا ليكمل، أو كلامًا ليزداد كمالًا؟ ألم يكن يخشى بهذا التحدي أن يثير حميتهم الأدبية فيهبوا لمنافسته وهم جميع حذرون؟ وماذا عساه يصنع لو أن جماعة من بلغائهم تعاقدوا على أن يضع أحدهم صيغة المعارضة، ثم يتناولها سائرهم بالإصلاح والتهذيب كما كانوا يصنعون في نقد الشعر، فيكمل ثانيهم ما نقصه أولهم، وهكذا، حتى يخرجوا كلامًا إن لم يبزه فلا أقل من أن يساميَه ولو في بعض نواحيه؟ ثم لو طوعت له نفسه أن يصدر هذا الحكم على أهل عصره فكيف يصدره على الأجيال القادمة إلى يوم القيامة؛ بل على الإنس والجن؟ إن هذه مغامرة لا يتقدم إليها رجل يعرف قدر نفسه إلا وهو مالئٌ يديه من تصاريف القضاء، وخبر السماء، وهكذا رماها بين أظهر العالم، فكانت هي القضاء المبرم سُلِّط على العقول والأفواه، فلم يهم بمعارضته إلا باء بالعجز الواضح، والفشل الفاضح، على مر العصور والدهور.

إخبار النبي ﷺ بعصمته من الناس، دليل على مصدرية القرآن:

(ومثال ثالث): تلك الآية التي يضمن الله بها لنبيِّه حماية شخصه والأمن

على حياته حتى يبلِّغَ رسالات ربه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ﴾ [المائدة: ٦٧].

إن هذا ـ وايم الله ـ ضمان لا يملكه بشر، ولو كان مَلَكًا محجبًا تسير الحفظة من بين يديه ومن خلفه. فكم رأينا ورأى الناس من الملوك والعظماء من اختطفتهم يد الغيلة وهم في مواكبهم تحيط بهم الجنود والأعوان. ولكن انظر مبلغ ثقة الرسول ﷺ بهذا الوعد الحق: روى الترمذي والحاكم عن عائشة، وروى الطبراني عن أبي سعيد الخدري قال: كان النبي ﷺ يُحرس بالليل، فلما نزلت هذه الآية ترك الحرس وقال: «**يأيها الناس انصرفوا فقد عصمني الله**».

وحقًّا لقد عصمه الله منهم في مواطن كثيرة كان خطر الموت فيها أقرب إليه من شراك نعله، ولم يكن له فيها عاصم إلا الله وحده.

من ذلك ما رواه ابن حبان في «صحيحه» عن أبي هريرة، ورواه مسلم في «صحيحه» عن جابر قال: كنا إذا أتينا في سفرنا على شجرة ظليلة تركناها لرسول الله ﷺ فلما كنا بذات الرقاع نزل نبي الله تحت شجرة وعلق سيفه فيها. فجاء رجل من المشركين فأخذ السيف فاخترطه وقال للنبي ﷺ: أتخافني؟ قال: «**لا**». قال: فمن يمنعك مني؟ قال: «**الله يمنعني منك، ضع السيف**» فوضعه.

وحسبك أن تعلم أن هذا الأمن كان في الغزوة التي شرعت فيها صلاة الخوف.

ومن أعظم الوقائع تصديقًا لهذا النبأ الحق ذلك الموقف المدهش الذي وقفه النبي ﷺ في غزوة حنين، منفردًا بين الأعداء، وقد انكشف المسلمون وولوا مدبرين، فطفق هو يركض ببغلته إلى جهة العدو، والعباس بن عبد المطلب آخذ بلجامها يكفها إرادة ألا تسرع، فأقبل المشركون إلى رسول الله ﷺ فلما غشوه لم يفر ولم ينكص؛ بل نزل عن بغلته كأنما يمكّنهم من نفسه، وجعل يقول: «**أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب**» كأنما يتحداهم ويدلهم على مكانه، فو الله ما نالوا منه نيلًا؛ بل أيده الله بجنده،

وكف عنه أيديهم بيده. الحديث رواه الشيخان عن البراء بن عازب. ورواه مسلم عن العباس وسلمة بن الأكوع، ورواه أحمد وأصحاب السنن وغيرهم.

وهكذا أمتع الله به أمته فلم يقبضه إليه حتى بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وحتى أنزل عليه قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

أمثلة من إخبار القرآن بالمستقبل:

النوع الثاني: ما يتصل بمستقبل المؤمنين:

كان القرآن في مكة يقص على المسلمين من أنباء الرسل ما يثبت فؤادهم، ويعدهم الأمن والنصر الذي كان لمن قبلهم ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمْ لَهُمُ ٱلْمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الصافات: ١٧١ - ١٧٣]، ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ ﴿٥١﴾﴾ [غافر: ٥١]، فلما هاجروا إلى المدينة فرارًا بدينهم من الفتن ظنوا أنهم قد وجدوا مأمنهم في مهاجرهم، ولكنهم ما لبثوا أن هاجمتهم الحروب المسلحة من كل جانب، فانتقلوا من خوف إلى خوف أشد. وأصبحت كل أمنيتهم أن يجيء يوم يضعون فيه أسلحتهم، وفي هذه الأوقات العصيبة ينبئهم القرآن بما سيكون لهم من الخلافة والملك، علاوة على الأمن والاطمئنان، فما هذا؟ أأحلام وأماني؟ لا؛ بل وعد مؤكد بالقسم: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥].

روى الحاكم وصححه عن أُبي بن كعب قال: لما قدم رسولُ الله ﷺ وأصحابُه المدينةَ وآوَتْهُمُ الأنصار رمتهم العرب عن قوس واحدة. وكانوا لا يبيتون إلا بالسلاح ولا يصبحون إلا فيه، فقالوا: أترون أنا نعيش حيث نبيت آمنين مطمئنين لا نخاف إلا الله؟ فنزلت الآية. وروى ابن أبي حاتم عن البراء قال: نزلت هذه الآية ونحن في خوف شديد.

فانظر كيف جاء تأويلها على أوسع معانيها في عصر الصحابة أنفسهم

الذين وقع لهم خطاب المشافهة في قوله: ﴿مِنكُمْ﴾ فبُدلوا من بعد خوفهم أمنًا لا خوف فيه، واستخلفوا في أقطار الأرض فورثوا مشارقها ومغاربها.

وتأمل قوله في هذه الآية: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ وقوله في الآية الأخرى: ﴿...وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤٠، ٤١] وما بعدها، تجد فيها نبأً آخر عن سر ما يبتلى به المؤمنون أحيانًا من انتقاص أرضهم وتسلط أعدائهم عليهم: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣].

(مثال آخر): مُنع المسلمون من دخول مكة عام الحديبية، واشترطت عليهم قريش إذا جاؤوها في العام المقبل أن يدخلوها عزلًا من كل سلاح إلا السيوف في القُرُب، فهل كان لهم أن يثقوا بوفاء المشركين بعقدهم وقد بلوا منهم نكث العهود وقطع الأرحام وانتهاك شعائر الله؟ أليسوا اليوم يحبسون هديهم أن يبلغ محله؟ فماذا هم صانعون غدًا؟ على أنهم لو صدقوا في تمكين المسلمين من الدخول فكيف يأمن المسلمون جانبهم إذا دخلوا عليهم دارهم مجردين من دروعهم وقوتهم، ألا تكون هذه مكيدة يراد منها استدراجهم إلى الفخ؟ وآية ذلك اشتراط تجردهم من السلاح إلا السيف في القراب، وهو سلاح قد يطمئن به المسلمون إلى أنهم لن ينالوهم بأيديهم ورماحهم، ولكنه لا يأمنون معه أن ينالوهم بسهامهم ونبالهم، في هذه الظروف المريبة يجيئهم الوعد الجازم بالأمور الثلاثة مجتمعة: الدخول، والأمن، وقضاء الشعيرة ﴿لَّقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ [الفتح: ٢٧]، فدخلوها في عمرة القضاء آمنين، ولبثوا فيها ثلاثة أيام حتى أتموا عمرتهم وقضوا مناسكهم. الحديث أخرجه الشيخان.

(ومثالًا ثالثًا): كان المشركون يجادلون المسلمين في مكة قبل الهجرة، يقولون لهم: إن الروم يشهدون أنهم أهل كتاب، وقد غلبتهم المجوس، وأنتم

تزعمون أنكم ستغلبوننا بالكتاب الذي أنزل عليكم، فسنغلبكم كما غلبت فارس الروم؛ فنزلت الآية ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: ١ ـ ٤].

لقد كان الإخبارُ بهذا النصر وبأنه كائن في وقت معين إخبارًا بأمرين كل منهما خارج عن متناول الظنون، ذلك أن دولة الروم كانت قد بلغت من الضعف حدًّا يكفي من دلائله أنها غزيت في عقر دارها وهزمت في بلادها كما قال تعالى: ﴿فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ﴾، فلم يكن أحد يظن أنها تقوم لها بعد ذلك قائمة، فضلًا عن أن يحدد الوقت الذي سيكون لها فيه النصر؛ ولذلك كذب به المشركين وتراهنوا على تكذيبه، على أن القرآن لم يكتف بهذين الوعدين؛ بل عززهما بثالث، حين يقول: ﴿وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝٤ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ إشارة إلى أن اليوم الذي يكون فيه النصر هناك للروم على الفرس سيقع فيه ها هنا نصر للمسلمين على المشركين، وإذا كان كل واحد من النصرين في حد ذاته مستبعدًا عند الناس أشد الاستبعاد فكيف الظن بوقوعهما مقترنين في يوم؟ لذلك أكده أعظم التأكيد بقوله: ﴿وَعۡدَ ٱللَّهِۖ لَا يُخۡلِفُ ٱللَّهُ وَعۡدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ۝٦﴾ [الروم: ٦].

ولقد صدق الله وعده، فتمت للروم الغلبة على الفرس، بإجماع المؤرخين في أقل من تسع سنين. وكان يوم نصرها هو اليوم الذي وقع فيه النصر للمسلمين على المشركين في غزوة بدر الكبرى، كما رواه الترمذي عن أبي سعيد، ورواه الطبري عن ابن عباس وغيره.

أمثلة من إخبار القرآن بالمستقبل:

النوع الثالث: ما يتصل بمستقبل الحزبين، حزب الله وحزب الشيطان:

استعصى أهل مكة على النبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسني يوسف، فانظر ما قاله القرآن في جواب هذا الدعاء: ﴿فَٱرۡتَقِبۡ يَوۡمَ تَأۡتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٖ مُّبِينٖ ۝١٠ يَغۡشَى ٱلنَّاسَۖ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٞ ۝١١﴾ [الدخان: ٩، ١٠] وما بعدها، فماذا جرى؟ أصابهم القحط حتى أكلوا العظام، وحتى جعل الرجل ينظر إلى

السماء فيرى ما بيَّنه وبينها كهيئة الدخان من الجهد. رواه البخاري عن ابن مسعود. ثم انظر قوله بعد ذلك: ﴿إِنَّا كَاشِفُوا۟ ٱلْعَذَابِ قَلِيلًا ۚ إِنَّكُمْ عَآئِدُونَ ﴿١٥﴾ يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ ﴿١٦﴾﴾ [الدخان: ١٥، ١٦]، تَر فيها ثلاث نبوءات أخرى: كشف البؤس عنهم، ثم عودتهم إلى مكرهم السيئ، ثم الانتقام منهم بعد ذلك، وقد كان ذلك كله كما بينه الحديث الصحيح المذكور، فإنهم لما جاءوا إلى رسول الله يستسقون وتضرعوا إلى الله: ﴿رَّبَّنَا ٱكْشِفْ عَنَّا ٱلْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الدخان: ١٢]، سقاهم الله فأخصبوا، ولكنهم سرعان ما عادوا إلى عتوهم واستكبارهم، فبطش الله بهم البطشة الكبرى يوم بدر، حيث قُتل من صناديدهم سبعون، وأُسر سبعون.

وقد تكرر في القرآن المكي إنباؤهم بهذا الانتقام على صور شتى:

فتارة يأتي مجملًا، كما في قوله: ﴿وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا۟ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ وَعْدُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الرعد: ٣١]، وقوله ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿١٧٤﴾ وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ ﴿١٧٥﴾﴾ [الصافات: ١٧٤، ١٧٥] وما بعدها، وتارة يعين نوع العذاب بأنه الهزيمة الحربية كما في قوله: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴿٤٥﴾﴾ [القمر: ٤٥].

وهذا كما ترى من عجيب الأنباء في مكة، حيث لا مجال لأصل فكرة الحرب والتقاء الجموع، فضلًا عن توقع فرارها وهزيمتها، حتى إن عمر رضي الله عنه لما نزلت هذه الآية جعل يقول: أي جمع هذا؟ قال: فلما كان يوم بدر رأيت رسول الله ﷺ يقولها. رواه ابن أبي حاتم وابن مردويه، وعجزه في الصحيحين.

وتارة ينص على حوادث جزئية محددة منه ـ وهذا أعجب وأغرب ـ كما في قوله في شأن الرجل الزنيم الذي كان يقول في القرآن: إنه أساطير الأولين ﴿سَنَسِمُهُۥ عَلَى ٱلْخُرْطُومِ ﴿١٦﴾﴾ [ن: ١٦]، فأصيب بالسيف في أنفه يوم بدر. وكان ذلك علامة له يعيَّر بها ما عاش. رواه الطبري وغيره عن ابن عباس.

ونظير هذه الأنباء في كفار قريش ما ورد في كفار اليهود. انظر كيف يقول فيهم: ﴿لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّآ أَذًى ۖ وَإِن يُقَـٰتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ ٱلْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ﴿١١١﴾﴾

[آل عمران: ١١١] وما بعدها، وقد فعل. ثم يقول: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٢]، ويقول: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ﴾ [الأعراف: ١٦٧].

فيا عجبًا لهذه الآيات! هل كانت مؤلفة من حروف وكلمات؟ أم كانت أغلالًا وضعت في أعناقهم إلى الأبد، وأصفادًا شدت بها أيديهم فلا فكاك؟ ألا تراهم منذ صدرت عليهم هذه الأحكام أشتاتًا في كل واد، أذلاء في كل ناد، لم تقم لهم في عصر من العصور دولة، ولم تجمعهم قط بلدة، وهم اليوم على الرغم من تضخم ثروتهم المالية إلى ما يقرب من نصف الثروة العالمية لا يزالون مشردين ممزقين عاجزين عن أن يقيموا لأنفسهم دويلة كأصغر الدويلات؛ بل تراهم في بلاد الغرب المسيحية يسامون أنواع الخسف والنكال، ثم تكون عاقبتهم الجلاء عنها مطرودين، وبلاد الإسلام التي هي أرحب أرض الله صدرًا، إنما تقبلهم رعية محكومين لا سادة حاكمين.

وهل أتاك آخر أنبائهم؟

لقد زينت الآن لهم أحلامهم أن يتخذوا من «الأرض المقدسة» وطنًا قوميًّا تأوي إليه جالياتهم من أقطار الأرض، حتى إذا ما تألف هنالك شعب ملتئم الشمل وطال عليهم الأمد فلم يزعجهم أحد، سعوا إلى رفع هذا العار التاريخي عنهم بإعادة ملكهم القديم في تلك البلاد. وعلى برق هذا الأمل أخذ أفواج منهم يهاجرون إليها زرافاتٍ ووحدانًا، وينزلون بها خفافًا أو ثقالًا فهل استطاعوا أن يتقدموا هذه الخطوة الأولى ـ أو لعلها الأولى والأخيرة ـ مستندين إلى قوتهم الذاتية؟ كلا ولكن مستندين إلى «حبل من الناس!!» فماذا تقول؟ قل: صدق الله، ومن أصدق من الله حديثًا. أما ظنهم الذي يظنون وهو أنهم بمزاحمتهم للسكان في أرضهم وديارهم يمهدون لما يحلمون به من مزاحمتهم بعد في ملكهم وسلطانهم، فذلك ما دونه خرط القتاد، يريدون أن يبدلوا كلام الله، ولا مبدل لكلماته ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ ٱلْمُلْكِ فَإِذًا لَّا يُؤْتُونَ ٱلنَّاسَ نَقِيرًا ۝٥٣﴾ [النساء: ٥٣]، ﴿وَٱللَّهُ مِن وَرَآئِهِم مُّحِيطٌۢ ۝٢٠﴾ [البروج: ٢٠].

فانظر إلى عجيب شأن النبوءات القرآنية كيف تقتحم حجب المستقبل قريبًا وبعيدًا، وتتحكم في طبيعة الحوادث توقيتًا وتأبيدًا، وكيف يكون الدهر مصداقًا لها فيما قل وكثر، وفيما قرب وبعد؟

بل انظر إلى جملة ما في القرآن من النواحي الإخبارية كيف يتناول بها محمد ﷺ ما وراء حسه وعقله من أنباء ما كان وما سيكون وما هو كائن، وكيف أنه كلما حدثنا فيها عن الماضي صدقته شواهد التاريخ، وكلما حدثنا عن المستقبل صدقته الليالي والأيام، وكلما حدثنا عن الله وملائكته وشؤون غيبه صدقته الأنبياء والكتب.

ثم اسأل نفسك بعد ذلك «أترين هذا الرجل الأمي جاء بهذا الحديث كله من عند نفسه؟ «. تسمع منها جواب البديهة الذي لا تردد فيه: «إنه لا بد أن يكون قد استقى هذه الأنباء من مصدر علمي وثيق، واعتمد فيها على اطلاع واسع ودرس دقيق. ولا يمكن أن تكون تلك الأنباء كلها وليدة عقله وثمرة ذكائه وعبقريته» وإلا فأين هذا الذكي أو العبقري الذي أعطاه الدهر عهدًا بأن يكون عاصمًا لظنونه كلها من الخطأ في كشف وقائع الماضي مهما قدم، وأنباء المستقبل مهما بعد؟

إن الأنبياء أنفسهم ـ وهم في الطبقة العليا من الذكاء والفطنة بشهادة الكافة ـ لم يظفروا من الدهر بهذا العهد في أقرب الحوادث إليهم، فقد كانوا فيما عدا تبليغ الوحي إذا اجتهدوا رأيهم فيما غاب عن مجلسهم أصابت فراستهم حينًا وأخطأت حينًا.

هذا يعقوب عليه السلام نراه يتهم بنيه حين جاؤوا على قميصه بدم كذب، ثم يعود فيتهمهم حين قالوا له: إن ابنك سرق، فيقول لهم في كل مرة: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: ١٨، ٨٣]، وقد أصاب في الأولى، ولكنه في الثانية اتهمهم وهم برآء.

وهذا موسى عليه السلام نراه يقول للعبد الصالح: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ صَابِرًا وَلَآ أَعْصِى لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾﴾ [الكهف: ٦٩]، ثم ينسى فلا يطيق معه صبرًا ولا يطيع له أمرًا.

وهذا محمد ﷺ كان ربما هم الناس أن يضللوه في الأحكام، فيدافع عن المجرم ظنًّا أنه بريئ، حتى ينبئه العليم الخبير.

فإن كنت في شك من ذلك فاقرأ قوله تعالى: ﴿...وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾﴾ [النساء: ١٠٥ ـ ١٠٦].

وقد صح في سبب نزولها أن لصًّا عدا ذات ليلة على مشربة لرجل من الأنصار يقال له: رفاعة، فنقب مشربته، وسرق ما فيها من طعام وسلاح، فلما أصبح الأنصاري افتقد متاعه حتى أيقن أنه في بيت بني أبيرق، وكان فيهم منافقون، فبعث ابن أخيه إلى النبي يشكو إليه، فقال ﷺ: «**سأنظر في ذلك**». فلما سمع بذلك بنو أبيرق جاؤوا إلى النبي فقالوا: يا رسول الله، إن قتادة بن النعمان وعمه رفاعة عمدا إلى أهل بيت منا أهل إسلام وصلاح يرمونهم بالسرقة من غير بينة ولا ثبت. فجاء قتادة فقال له النبي ﷺ: «**يا قتادة، عمدت إلى أهل بيت ذُكر منهم إسلام وصلاح ترميهم بالسرقة على غير ثبت وبيِّنة!**» فرجع قتادة إلى عمه فأخبره، فقال عمه: الله المستعان. ثم لم تلبث أن نزلت الآية تبيّن للنبي خيانة بني أبيرق، وتأمره بالاستغفار مما قال لقتادة. الحديث رواه الترمذي، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم.

بل اسمع قوله ﷺ عن نفسه فيما يرويه أحمد وابن ماجه: «**إنما أنا بشر مثلكم، وإن الظن يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم: «قال الله» فلن أكذب على الله**»، وقوله: «**إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأحسب أنه صادق فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها**» رواه مالك والشيخان.

فمن كان هكذا عاجزًا بنفسه عن إدراك حقيقة ما وقع بين خصمين في زمنه وفي بلده، وقد رأى أشخاصهما وسمع أقوالهما، هو بلا شك أشد عجزًا عن إدراك ما فات، وما هو آت.

تلك هي شقة الغيب تنطفئ عندها مصابيح الفراسة والذكاء، فلا يدنو العقل منها إلا وهو حاطب ليل وخابط عشواء: إن أصاب الحق مرة أخطأه

مرات، وإن أصابه مرات أخطأه عشرات، على أن الذي يصادفه الصواب لا يمكن الوثوق ببقائه معصومًا من التغيير والتبديل؛ بل عسى أن تذهب به ريح المصادفة كما جاءت به ريح المصادفة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

هل أُخذ القرآن عن مُعلِّم؟

لا مناص إذًا للباحث عن مصدر القرآن من توسيع دائرة بحثه، فإذ لم يظفر بمطلبه عند صاحب القرآن في ناحية عقله وفراسته، وجب أن يلتمسه - وأن يظفر به حتمًا - في ناحية تعليمه ودراسته؛ لأن المتكلم بكلام ما لا يعدو أن يكون قائلًا له أو ناقلًا ولا ثالث لهما.

نعم؛ إن صاحب هذا القرآن لم يكن ممن يرجع بنفسه إلى كتب العلم ودواوينه؛ لأنه باعتراف الخصوم كما ولد أميًّا نشأ أميًّا وعاش أميًّا، فما كان يومًا من الأيام يتلو كتابًا في قرطاس ولا يخطه بيمينه، فلا بد له من معلم يكون قد وقفه على هذه المعاني لا بطريق الكتابة والتدوين بل بطريق الإملاء والتلقين. هذا هو حكم المنطق.

ستقول: فمن هو ذلك المعلم؟

نقول: هذا هو الشطر الثاني من مسألة القرآن.

وأنت إذا تأملت فيما سقناه لك من البراهين على الشطر الأول وجدت بجانب كل منها برهانًا آخر على هذا الشطر الثاني، وعرفت من هو ذلك المعلم؟ غير أننا نحب أن نزيدك به معرفة؛ حتى تقول معنا فيه: «**ما هذا بشرًا، إن هذا إلا ملك كريم، مبلغ عن رب العالمين**».

نشأ محمد ﷺ بين أمة أُمية، اشتق لها اسم من الجهل:

أما أن محمدًا ﷺ لم يكن له معلّم من قومه الأميين فذلك ما لا شبهة فيه لأحد، ولا نحسب أحدًا في حاجة إلى الاستدلال عليه بأكثر من اسم «الأمية» الذي يشهد عليهم بأنهم كانوا خرجوا من بطون أمهاتهم لا يعلمون

من أمر الدين شيئًا، وكذلك اسم «الجاهلية» الذي كان أخص الألقاب بعصر العرب قبل الإسلام، فهؤلاء الذين فقدوا أساس هذا العلم في أنفسهم حتى اشتُق لهم من الجهل اسم، كيف يحملون وسام التعليم فيه لغيرهم، بله التعليم لمعلمهم الذي وسمهم بالجهل غير مرة في كتابه، وسرد جهالاتهم في غير سورة من هذا الكتاب، حتى قيل: إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما بعد المائة من سورة الأنعام.

وأما أنه لم يكن له معلم من غيرهم فحسب الباحث فيه أن نحيله على التاريخ وندعه يقلب صفحات القديم منه والحديث، والإسلامي منه والعالمي، ثم نسأله: هل قرأ فيه سطرًا واحدًا؟ يقول: إن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب لقي قبل إعلان نبوته فلانًا من العلماء فجلس إليه يستمع من حديثه عن علوم الدين، ومن قصصه عن الأولين والآخرين.

ليس علينا نحن أن نقيم برهانًا أكبر من هذا التحدي لإثبات أن ذلك لم يكن، وإنما على الذين يزعمون غير ذلك أن يثبتوا أن ذلك قد كان، فإن كان عندهم علم فليخرجوه لنا إن كانوا صادقين.

اللقاء بالراهب بحيرى، وبورقة بن نوفل لم يكن سرًّا مستورًا:

لا نقول: إنه ﷺ لم يلق ولم ير بعينه أحدًا من علماء هذا الشأن لا قبل دعوى النبوة ولا بعدها. فنحن قد نعرف أنه رأى في طفولته راهبًا اسمه بحيرا في سوق بُصرَى بالشام، وأنه لقى في مكة نفسها عالمًا اسمه ورقة بن نوفل، وكان هذا على إثر مجيء الوحي العلني له وقبل إعلان نبوته بثلاثين شهرًا. كما نعرف أنه لقى بعد إعلان نبوته كثيرًا من علماء اليهود والنصارى في المدينة. ولكننا ندعي دعوى محدودة، نقول: إنه لم يتلقَّ عن أحد من هؤلاء العلماء لا قبل ولا بعد، وإنه قبل نبوته لم يسمع منهم شيئًا من هذه الأحاديث البتة.

أما الذين لقوه بعد النبوة فقد سمع منهم وسمعوا منه. ولكنهم كانوا له سائلين وعنه آخذين، وكان هو لهم معلمًا وواعظًا ومنذرًا ومبشرًا.

وأما الذين رآهم قبل، فإن أمر لقائه إياهم لم يكن سرًّا مستورًا؛ بل كان معه في كل مرة شاهد: فكان عمه أبو طالب رفيقًا له حين رأى راهب الشام، وكانت زوجه خديجة رفيقة له حين لقي ورقة، فماذا سمعه هذان الرفيقان من علوم الأستاذين؟ هلا حدثنا التاريخ بخبر ما جرى؟ وما له لا يحدثنا هذا الحديث العَجَب الذي جمع في تلك اللحظة القصيرة علوم القرآن وتفاصيل أخباره فيما بين بداية العالم ونهايته!! ولماذا لم يتخذ خصومه من هذه الحجة الواضحة سلاحًا قاطعًا لحجته مع شدة سعيهم في هدم دعواه، والتجائهم لأوهن الشبهات في تكذيبه، وقد كان هذا السلاح أقرب إليهم، وكان وحده أمضى في إبطال أمره من كل ما لجأوا إليه من مهاترة ومكابرة.

إن سكوت التاريخ عن ذلك كله حجة كافية على عدم وجوده؛ لأنه ليس من الهنات الهينات التي يتغاضى عنها الناس الواقفون لهذا الأمر بالمرصاد.

حديث التاريخ عن لقاء النبي ﷺ ببحيرى وورقة:

على أن التاريخ لم يسكت؛ بل نبأنا بما كان من أمر الرجلين: فقد حدثنا عن راهب الشام أنه لما رأى هذا الغلام رأى فيه من سيما النبوة الأخيرة وحليتها في الكتب الماضية ما أنطقه بتبشير عمه قائلًا: إن هذا الغلام سيكون له شأن عظيم. وحدثنا عن ورقة أنه لما سمع ما قصه عليه النبي من صفة الوحي وجد فيها من خصائص الناموس الذي نزل على موسى ما جعله يعترف بنبوته ويتمنى أن يعيش حتى يكون من أنصاره.

فمن عرف للتاريخ حرمته وآمن بوقائعه كما هي، كانت هذه الوقائع حجة لنا عليه، ومن لم يستحِ أن يزيد في التاريخ حرفًا من عنده فيقول: إن محمدًا ضم السماع إلى اللقاء فليتقول ما يشاء، وليعلم أنه سوف يُخرج لنا بهذه الزيادة تاريخًا متناقضًا يكذب أوله آخره، وآخره أوله؛ إذ كيف يعقل أن رجلًا رأى علامات النبوة في امرئ فبشره بها قبل وقوعها، أو آمن بها بعد وقوعها، تطاوعه نفسه أن يقف من صاحب هذه النبوة موقف المرشد المعلم! فأين يذهبون؟!

هل كان في العلماء يومئذ من يصلح أن تكون له على محمد وقرآنه تلك اليد العلمية؟

على أننا نعود فنسأل: هل كان في العلماء يومئذ من يصلح أن تكون له على محمد وقرآنه تلك اليد العلمية؟

يقول الملحدون أنفسهم: «إن القرآن هو الأثر التاريخي الوحيد الذي يمثل روح عصره أصدق تمثيل». وهذه كلمة حق في حدود معناها الصحيح فنحن نأخذهم باعترافهم وندعوهم إلى استجلاء تلك الصورة التي حفظها القرآن في مرآته الناصعة مثالًا واضحًا لعلماء عصره. فليقرؤوا الزهراوين: البقرة وآل عمران؛ وما فيهما من المحاورة لعلماء اليهود والنصارى في العقائد والتواريخ والأحكام، أو ليقرؤوا ما شاؤوا من السور المدنية أو المكية التي فيها ذكر أهل الكتاب، ولينظروا بأي لسان يتكلم عنهم القرآن، وكيف يصور لنا علومهم بأنها الجهالات، وعقائدهم بأنها الضلالات والخرافات، وأعمالهم بأنها الجرائم والمنكرات.

تصحيح القرآن لأغلاط أهل الكتاب في عصره، وبيان جهلهم:

فإن أنت أحببت زيادة البيان فإليك نموذجًا من وصفه وتفنيده لأغلاطهم ومغالطاتهم التاريخية: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [آل عمران: ٦٥] وما بعدها، ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطَ كَانُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ﴾ [البقرة: ١٤٠]، ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران: ٩٦]، ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣].

وهذا طرف من وصفه وتفنيده لخرافاتهم الدينية: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [ق: ٣٨]، ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ﴾ [البقرة: ١٠٢]، ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ ۘ﴾ [آل عمران: ١٨١]، ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ

﴿ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ﴾ [التوبة: ٣٠]، ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحۡنُ أَبۡنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥۚ﴾ [المائدة: ١٨]، ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ مَرۡيَمَۚ﴾ [المائدة: ١٧]، ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ﴾ [المائدة: ٧٣]، ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: ٦٤].

حديث القرآن عن علماء الدين في زمنه:

فانظر كيف صور القرآن عقيدة علماء الدين في زمنه، ولا سيما علماء النصارى، فقد كان طابع الشرك في ديانتهم لا يخفى على أحد، حتى إن الأميين فطنوا له فاتخذوا منه عزاءً لهم في شركهم: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوۡمُكَ مِنۡهُ يَصِدُّونَ ٥٧ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ﴾ [الزخرف: ٥٧، ٥٨]؛ بل اتخذوا منه حجة على أن التوحيد الذي دعاهم إليه القرآن بدع في الدين لم يُسبق إليه فقالوا: ﴿مَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِي ٱلۡمِلَّةِ ٱلۡأٓخِرَةِ﴾ [ص: ٧]، يعنون: ملة النصرانية. وهذه سلسلة أخرى من جرائمهم يسردها القرآن متواصلة الحلقات: ﴿فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ وَكُفۡرِهِم بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَقَتۡلِهِمُ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖ وَقَوۡلِهِمۡ قُلُوبُنَا غُلۡفُۢۚ﴾ إلى أن قال: ﴿وَبِكُفۡرِهِمۡ وَقَوۡلِهِمۡ عَلَىٰ مَرۡيَمَ بُهۡتَٰنًا عَظِيمٗا ١٥٦ وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ﴾ إلى أن قال: ﴿...وَبِصَدِّهِمۡ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرٗا ١٦٠ وَأَخۡذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدۡ نُهُواْ عَنۡهُ وَأَكۡلِهِمۡ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِۚ﴾ [النساء: ١٥٥ ـ ١٦١].

فهل ترى في هذا كله صورة أساتذة يتلقى عنهم صاحب القرآن علومه؟ أم بالعكس ترى منه معلمًا يصحح لهم أغلاطهم وينعى عليه سوء حالهم.

لا ننكر أنه كان في أهل الكتاب قليل من العلماء الراسخين، لكنِ الراسخون في العلم منهم آمنوا بالقرآن وبنبي القرآن ﷺ: ﴿قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ ٤٣﴾ [الرعد: ٤٣]، فلو كانوا له معلمين لآمنوا بأنفسهم بدل أن يؤمنوا به.

ولنعد مرة أخرى فنسأل: هل كان علم العلماء يومئذ مبذولًا لطالبيه مباحًا لسائليه؟ أم كان حرصهم على هذا العلم أشد من حرصهم على حياتهم،

وكانوا يضنون به حتى على أبنائهم استبقاءً لرياستهم، أو طمعًا في منصب النبوة الذي كانوا يستشرفون له في ذلك العصر.

كان أهل الكتاب أبخل الناس بعلمهم في زمن النبي ﷺ:

لنستنطق القرآن الذي رضيه الملحدون حكمًا بيننا وبينهم، فإنه يكفينا مؤونة الجواب عن هذا السؤال، وها هو ذا يقول لنا: إنهم كانوا في سبيل الضن بكتبهم وعلومهم لا يتورعون عن منكر، فكانوا تارة ﴿يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: ٧٩]، وتارة ﴿يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]، وتارة ﴿يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: ١٣]، وتارة يبترون الكتب فيظهرون بعضها ويخفون بعضها ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ [الأنعام: ٩١]، وتارة يحاجون بمحفوظهم فإذا قيل لهم: ﴿فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٣﴾﴾ [آل عمران: ٩٣]، بُهتوا؛ فلم يجيبوا، وربما جاؤوا بها فقرؤوا ما قبل الشاهد وما بعده وستروا بكفهم مكان النص المجادل فيه، كما وقع في قصة الرجم.

انظر: «صحيح البخاري» في تفسير الآية الآنفة.

فجاء القرآن يرميهم علنًا باللبس والكتمان ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٧١﴾﴾ [آل عمران: ٧١]؛ بل جاء كاشفًا لما ستروه مبينًا لما كتموه حاكمًا فيما اختلفوا فيه ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [المائدة: ٥١]، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [النمل: ٧٦]، ﴿تَٱللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [النحل: ٦٣، ٦٤] وما بعدها.

انظر إلى هذه الآيات من سورتي النحل والنمل المكيتين كيف جعلت من

مقاصد القرآن الأساسية بيان ما اختلف فيه أهل الكتاب؛ بل جعلته أول تلك المقاصد حيث بدأت به، وثنت بالهدى والرحمة للمؤمنين.

رد القرآن على شبهة وجود معلم للرسول ﷺ:

ونعود للمرة الثالثة فنقول لمن يزعم أن محمدًا كان يعلمه بشر: قل لنا ما اسم هذا المعلم! ومن ذا الذي رآه وسمعه؟ وماذا سمع منه؟ ومتى كان ذلك؟ وأين كان؟ فإن كلمة «البشر» تصف لنا هذا العالم الذين يمشون على الأرض مطمئنين؛ ويراهم الناس غادين ورائحين، فلا تسمع دعواها بدون تحديد وتعيين؛ بل يكون مثل مدعيها كمثل الذين يخلقون لله شركاء لا وجود لهم إلا في الخيال والوهم. فيقال له كما قيل لهم: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَـٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [الرعد: ٣٣].

بل نقول: هل ولد هذا النبي في المريخ، أو نشأ في مكان قصي عن العالم، فلم يهبط على قومه إلا بعد أن بلغ أشده واستوى، ثم كانوا بعد ذلك لا يرونه إلا لمامًا؟ ألم يولد في حجورهم؟ ألم يكن يمشي بين أظهرهم يصبحهم ويمسيهم؟ ألم يكونوا يرونه بأعينهم في حله ورحيله؟ ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا۟ رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المؤمنون: ٦٩].

نعم؛ إن قومه قد طوعت لهم أنفسهم أن يقولوا هذه الكلمة: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، ولكن هل تراهم كانوا في هذه الكلمة جادين، وكانوا يشيرون بها إلى بشر حقيقي عرفوا له تلك المنزلة العلمية؟ كلا؛ إنهم ما كان يعنيهم أن يكونوا جادين محقين، وإنما كان كل همهم أن يدرؤوا عن أنفسهم معرة السكوت والإفحام، بأي صورة تتفق لهم من صور الكلام: بالصدق أو بالكذب، بالجد أو باللعب.

وما أدراك من هو ذلك البشر الذي قالوا: إنه يعلمه؟

أتحسب أنهم اجترؤوا أن ينسبوا هذا التعليم لواحد منهم؟ كلا؛ فقد رأوا أنفسهم أوضح جهلًا من أن يعلموا رجلًا جاءهم بما لم يعرفوا هم ولا آباؤهم.

أم تحسب أنهم لما وجدوا أرض مكة مقفرة من علماء الدين والتاريخ في عهد البعثة المحمدية عمدوا إلى رجل من أولئك العلماء في المدينة أو في الشام أو غيرهما فنسبوا ذلك التعليم إليه؟ كلا؛ إن ألسنتهم لم تطاوعهم على النطق بهذه الكلمة أيضًا.

فمن ذا، إمَّا لا .؟

لقد وجدوا أنفسهم مضطرين أن يلتمسوا شخصًا يتحقق فيه **شرطان**:

أحدهما: أن يكون من سكان مكة نفسها لتروج عنهم دعوى أنه يلاقيه ويملي عليه بكرة وأصيلًا.

وثانيهما: أن يكون من غير جلدتهم وملتهم ليمكن أن يقال: إن عنده علم ما لم يعلموا. وقد التمسوا هذ الأوصاف فوجدوها، أتدري أي وجدوها؟ في حداد رومي!!

نعم؛ وجدوا في مكة غلامًا تعرفه الحوانيت والأسواق، ولا تعرفه تلك العلوم في قليل ولا كثير، غير أنه لم يكن أُميًّا ولا وثنيًّا مثلهم؛ بل كان نصرانيًّا يقرأ ويكتب، فكان من أجل ذلك خليقًا في زعمهم أن يكون أستاذًا لمحمد، وبالتالي أستاذًا لعلماء اليهود والنصارى والعالم أجمعين، ولئن سألتهم هل كان ذلك الغلام فارغًا لدراسة الكتب وتمحيص أصيلها من دخيلها، ورد متشابهها إلى محكمها، وهل كان مزودًا في عقله ولسانه بوسائل الفهم والتفهيم. لعرفت أنه كان حدادًا منهمكًا في مطرقته وسندانه، وأنه كان عامي الفؤاد لا يعلم الكتاب إلا أماني، أعجمي اللسان لا تعدو قراءته أن تكون رطانة لا يعرفها محمد ولا أحد من قومه، لكن ذلك كله لم يكن ليحول بينه وبين لقب الأستاذية الذي منحوه إياه على رغم أنف الحاسدين!

هكذا ضاقت بهم دائرة الجد فما وسعهم إلا فضاء الهزل، وهكذا أمعنوا في هزلهم حتى خرجوا عن وقار العقل، فكان مثلهم كمثل من يقول: إن العلم يستقى من الجهل، وإن الإنسان يتعلم كلامه من الببغاء! وكفى بهذا هزيمة وفضيحة لقائله ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣] وما بعدها.

نعم؛ إنهم رأوا في هذا الأسلوب من حلاوة الفكاهة والملحة ما يسيغ مرارة الزور والباطل، ورأوا في هذه الصورة الخيالية من التهكم والسخرية ما يشفي صدورهم ويجعلهم يتضاحكون بملء أفواههم، ولكنهم ما دروا أن في طي هذه السخرية سخرية بهم، وأنهم قد شهدوا فيها على أنفسهم أنهم أجهل الأمم، وأن كل غريب عنهم ـ ولو كان غلامًا سوقيًّا ـ أهل لأن يقال عنه: إن عنده من العلم ما ليس عندهم. فيا له من نطق كان العي في موضعه خيرًا لهم وأستر عليهم، ويا له من سلاح أرادوا أن يجرحوا به خصمهم، فجرحوا به أنفسهم من حيث لا يشعرون.

أما الحق الذي كانوا يخاصمونه فقد والله زادوه بهذا الاتهام قوة إلى قوته. ذلك أنهم حين خرجوا يلتمسون واحدًا من البشر يمكن أن ينسب إليه هذا العلم المحمدي لم يستطيعوا أن يفترضوا له مصدرًا تعليميًّا خارج حدود قريته؛ بل كان آخر جُهد بذلوه من حيلتهم وآخر سهم رموه من كنانتهم أن جاءوا من بين ظهرانيهم بهذا الغلام الذي عرفت خبره. فيا ليت شعري لو كان هذا الغلام أن يكون مرجعًا علميًّا كما أرادوا أن يصفوه، فما الذي منعهم أن يأخذوا عنه كما أخذ صاحبهم؟ وبذلك كانوا يستريحون من عنائه ويداوونه من جنس دائه؛ بل ما منع ذلك الغلام أن يبدي للعالم صفحته فينال في التاريخ شرف الأستاذية. أو يتولى بنفسه تلك القيادة العالمية؟ ويا ليت شعري لماذا لم ينسبوا تلك العلوم الغريبة عنهم إلى أهلها الموسومين بها من الربانين والأحبار في المدينة أو من القسيسين والرهبان في الشام، أولئك الذين قضوا أعمارهم في دراستها وتعليمها؟ أليس ذلك ـ لو كان ممكنًا أو شبيهًا بالممكن ـ كان هو أحسن تلفيقًا وأجود سبكًا وأدنى إلى الرواج وأبعد عن الإحالة من نسبتها إلى حداد مكة؟ أم ضاقت بهم الأرض فلم يجدوا أحدًا أمثل منه ولا أعلم بالدين والتاريخ؟ تالله لولا أنهم وجدوا باب التعليم الخارجي أمنع سدًّا من سائر الأبواب وأدخل منها في معنى المكابرة التي لا تروج لما ضيَّقوا على أنفسهم دائرة الاتهام حتى تورطوا في هذا المحال المكشوف وافتضحوا بهذه المقالة الشوهاء.

هؤلاء قوم محمد ﷺ وهم كانوا أحرص الناس على خصومته، وأدرى الناس بأسفاره ورحلاته، وأحصاهم لحركاته وسكناته، قد عجزوا كما ترى أن يعقدوا صلة علمية بينه وبين أهل العلم في عصره، فما للملحدين اليوم وقد مضى نيف وثلاثة عشر قرنًا انفضت فيها سوق الحوادث، وجفت الأقلام، وطُويت الصحف، لا يزالون يبحثون عن تلك الصلة في قمامات التاريخ، وفي الناحية التي أنف قومه أن ينبشوها؟

ألا فليريحوا أنفسهم من عناء البحث، فقد كفتهم قريش مؤونته، وليشتغلوا بغير هذه الناحية التي قضى التاريخ والمنطق على كل محاولة فيها بالفشل. فإن أبوا فليعلموا أن كل شبهة تقام في وجه الحق الواضح سيحيلها الحق حجة لنفسه يضمها إلى حججه وبيناته.

نعود **رابعًا وأخيرًا** فنقول: لو كانت «نسبة هذه العلوم القرآنية إلى تعليم البشر» من الدعاوي التي تعبر عن فكرة أو شبهة قائمة بنفس صاحبها لوقف عندها الطاعنون ولم يجاوزوها؛ ذلك لأن العقل إذا خُلِّي ونفسه في تعليل تلك المفارقة الكلية بين ماضي الحياة المحمدية وحاضرها ـ أعني: ما قبل النبوة وما بعدها ـ لم يسعه إلا الحكم بأن هذا العلم الجديد وليد تعليم جديد. وإذ لا عهد للناس بمعلمين في الأرض من غير البشر كان أول ما يخطر بالبال أن هنالك إنسانًا تولى هذا التعليم، فلو وجد الطاعن أدنى تكأة من عوامل واقعية أو ممكنة تجعل له شيئًا من الاقتناع بهذا التعليل فيما بينه وبين نفسه لما رضي به بديلًا ولما عدل عنه إلى تعليل آخر أيًّا كان، لكن هؤلاء الطاعنين ما فتئوا منذ نزل القرآن إلى يومنا هذا حائرين في نسب هذا القرآن، لا يدرون أينسبونه إلى تعليم البشر كما سمعنا آنفًا، أم يرجعون به إلى نفس صاحبه كما سمعنا من قبل، أم يجمعون له بين النسبتين فيقولون لصاحبه: إنه «معلم» «مجنون» كما جاء في سورة [الدخان: ١٤].

أنواع المجادلات التي حكاها القرآن عن الطاعنين فيه:

ومن تتبَّع أنواع المجادلات التي حكاها القرآن عن الطاعنين فيه رأى أن

نسبتهم القرآن إلى تعليم البشر كانت هي أقل الكلمات دورانًا على ألسنتهم، وأن أكثرها ورودًا في جدلهم هي نسبته إلى نفس صاحبه، على اضطرابهم في تحديد تلك الحال النفسية التي صدر عنها القرآن: أشعر هي، أم جنون، أم أضغاث أحلام.

فانظر: كم قلَّبوا من وجوه الرأي في هذه المسألة؛ حتى إنهم لم يقفوا عند الحدود التي يمكن افتراضها في كلام رصين كالقرآن، وفي عقل رصين كعقل صاحبه؛ بل ذهبوا إلى أبعد الأحوال النفسية التي يمكن أن يصدر عنها كلام العقلاء والمجانين. إن ذلك لمن أوضح الأدلة على أنهم لم يكونوا يشيرون بهذا الوجه أو ذاك إلى تهمة محققة لها مثار في الخارج أو في اعتقادهم، وإنما أرادوا أن يدلوا بكل الفروض والتقادير مغمضين على ما فيها من محال وناب ونافر، ليثيروا بها غبارًا من الأوهام في عيون المتطلعين إلى ضوء الحقيقة، وليلقوا بها أشواكًا من الشك في طريق السائرين إلى روض اليقين.

ولقد نعلم أنهم كانوا في قرارة أنفسهم غير مطمئنين إلى رأي صالح يرضونه من بين تلك الآراء، وأنهم كانوا كلما وضعوا يدهم على رأي منها وأرادوا أن ينسجوا منه للقرآن ثوبًا وجدوه نابيًا عنه في ذوقهم، غير صالح لأن يكون لبوسًا له، فيفزعون من فورهم إلى تجربة رأي ثان، فإذًا هو ليس بأمثل قياسًا مما رفضوه، فيعمدون إلى تجربة ثالثة. وهكذا دواليك ما يستقرون على حال من القلق. فإن شئت أن تطلع على هذه الصورة المضحكة من البلبلة الجدلية فاقرأ وصفها في القرآن: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمِۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾ [الأنبياء: ٥]، فهذه الجملة القصيرة تمثل لك بما فيها من توالي حروف الإضراب مقدار ما أصابهم من الحيرة والاضطراب في رأيهم، وتريك من خلالها صورة شاهد الزور إذا شعر بحرج موقفه: كيف يتقلب ذات اليمين وذات الشمال. وكيف تتفرق به السبل في تصحيح ما يحاوله من محال ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلْأَمْثَٰلَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۝٩﴾ [الإسراء: ٤٨، الفرقان: ٩].

ظاهرة الوحي، ودلالتها على المصدرية:

والآن: وقد جاوزنا بك هاتين المرحلتين من البحث، وأريناك أنه لا يوجد للقرآن مصدر إنساني، لا في نفس صاحبه ولا عند أحد من البشر، وأن كل من حاول أن يجعل هذا القرآن «عملًا إنسانيًّا» أعياه أمره، وأقام الحجة على فشله باضطرابه ولجاجته، وإحالته ومكابرته ـ فقد وجب علينا أن ننتقل إلى المرحلة الثالثة لنبحث عن ذلك المصدر في أفق خارج من هذا الأفق الإنساني جملة؛ وألا نقف بالقرآن حيث وقف به الملحدون قديمًا وحديثًا مذبذبين فيه بين هذين الطرفين يأخذون بأحدهما تارة، وبالثاني تارة، وبهما مجتمعين تارة أخرى، متنقلين هكذا من فاسد إلى فاسد، إلى مركب منهما أشد فسادًا من كليهما. كلا، فإن العقل يقضي علينا أن نبطل ما أبطله البرهان غير مكابرين، وأن نتابعه في سيره حتى نصل إلى الحق المبين.

أما هؤلاء الملحدون فإنهم ما قعد بهم عن متابعة البحث ـ زعموا ـ إلا رعايتهم لحرمة السنن الكونية، ومحافظتهم على الأسباب العادية التي يصدر عنها كلام الناس في معقولهم ومنقولهم؛ فقد أبى عليهم وفاؤهم لهذه العلوم الطبيعية أن يقتحموا حدودها ويخرجوا إلى التماس شيء لا تناله أعينهم، ولم يجربوا مثاله في أنفسهم، وأنت قد عرفت أن هذا الذي ظنوه وفاءً بطبيعة الأشياء قد انقلب بهم إلى ضده؛ إذ خرقوا في سبيله السياج الطبيعي للعقل الإنساني وللواقع التاريخي، فجمعوا المتناقضات وغيروا معالم التاريخ، وأرهقوا طبائع الأشياء فحملوها ما لا تطيق. فأي عاقل يرضى أن يقف موقفًا كهذا ينصر فيه عادته بإهدار عقله!!

بل الحق أن هناك مانعًا آخر يعوقهم عن متابعة السير معنا، ولكنهم يكتمونه عنا: كبر في صدورهم أن يعطوا مقادتهم لإنسان جاءهم من فوق رؤوسهم يزعم أنه رسول الله إليهم، فيأمرهم وينهاهم ويستوجب الطاعة عليهم، ثم هو على ذلك يواجههم بالحقائق المرة، فيحول بينهم وبين ماض هم به مستمسكون، وهوى هم له عابدون ﴿بَلْ جَآءَهُم بِٱلْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَٰرِهُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [المؤمنون: ٧٠].

فلنذرهم قاعدين حيث رضوا لأنفسهم القعود. ولنتابع البحث عن هذا الحق راغبين إلى الله في الهدى إليه، وإنا إن شاء الله لمهتدون.

لا تحسبن أننا في هذه المرحلة الثالثة سنضرب في بيداء تيهاء، أو أننا سيترامى بنا السير إلى شقة بعيدة وسفر غير قاصد. كلا، فلن نخرج ببحثنا عن دائرة محدودة نراها مظنة للسر الذي نطلبه، وذلك بدراسة الأحوال المباشرة التي كان يظهر فيها القرآن على لسان محمد بن عبد الله ـ صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله.

وكلنا نعرف تلك الظاهرة العجيبة التي كانت تبدو على وجهه الكريم في كل مرة حين ينزَّل عليه القرآن، وكان أمرها لا يخفى على أحد ممن ينظر إليه. فكانوا يرونه قد احمر وجهه فجأة وأخذته البُرَحاء حتى يتفصد جبينه عرقًا، وثقل جسمه حتى يكاد يرض فخذه فخذ الجالس إلى جانبه وحتى لو كان راكبًا لبركت به راحلته، وكانوا مع ذلك يسمعون عند وجهه أصواتًا مختلطة تشبه دويَّ النحل. ثم لا يلبث أن تُسرَّى عنه تلك الشدة فإذا هو يتلو قرآنًا جديدًا محدثًا.

فمن شاء أن يبحث عن مصدر هذا القرآن، فها هنا أقرب مظانه، ففيها فليحصر الباحثون بحوثهم، ولينشد طلاب الحق ضالتهم، وأين تلتمس الأسباب الصحيحة لأثر ما إن لم تلتمس حيث يظهر ذلك الأثر، وحيث يدور وجوده وعدمه؟

تحليل ظاهرة الوحي:

فلننظر الآن في هذه الظاهرة: هل كانت شيئًا متكلفًا مصنوعًا وطريقة تحضيرية يستجمع بها الفكر والروية؟ أم كانت أمرًا لا دخل فيه للاختيار؟ وإذا كانت أمرًا غير اختياري فهل كان لها في داخل النفس منشأ من الأسباب الطبيعية العادية؛ كباعثة النوم، أو من الأسباب الطبيعية الشاذة؛ كاختلال القوى العصبية؟ أم كانت انفعالًا بسبب خارجي منفصل عن قوى النفس؟

وإن نظرة واحدة نلقيها على عناصر هذه الظاهرة لتهدينا إلى أنها لا

يمكن أن تكون صناعة وتكلفًا، وبخاصة لو تأملت تلك الأصوات المختلطة التي كانت تسمع عند الوجه النبوي الشريف. وأيضًا لو كانت صناعة وتكلفًا لكانت طوع يمينه فكان لا يشاء يومًا أن يأتي بقرآن جديد إلا جاء به من هذا الطريق الذي اعتاده في تحضيره.

وقد علمت أنه كثيرًا ما التمسه في أشد أوقات الحاجة إليه، وكان لا يظفر به إلا حين يشاء الله، فهي إذًا حال غير اختيارية.

الفرق بين الوحي والنوم:

ثم إننا نرجع البصر كرة أخرى فنرى البعد شاسعًا بينها وبين عارض السبات الطبيعي الذي يعتري المرء في وقت حاجته إلى النوم؛ فإنها كانت تعروه قائمًا أو قاعدًا، وسائرًا أو راكبًا، وبكرة أو عشيًّا، وفي أثناء حديثه مع أصحابه أو أعدائه، وكانت تعروه فجأة وتزول عنه فجأة، وتنقضي في لحظات يسيرة، لا بالتدريج الذي يعرض للوسنان، وكانت تصاحبها تلك الأصوات الغريبة التي لا تسمع منه ولا غيره عند النوم. وبالإجمال كانت حالًا تباين حال النائم في أوضاعها وأوقاتها وأشكالها وجملة مظاهرها.

فهي إذًا عارض غير عادي.

الفرق بين الوحي والنوبات المرضية أو العصبية:

ثم نرى المباينة التامة والمناقضة الكلية بينها وبين تلك الأعراض المرضية والنوبات العصبية التي تصفرُّ فيها الوجوه، وتبرد الأطراف، وتصطك الأسنان، وتتكشف العورات، ويحتجب نور العقل، ويخيِّم ظلام الجهل؛ لأنها كانت كما علمت مبعث نمو في قوة البدن، وإشراق في اللون، وارتفاع في درجة الحرارة، وكانت إلى جانب ذلك مبعث نور لا ظلمة، ومصدر علم لا جهالة؛ بل كان يجيء معها من العلم والنور ما تخضع العقول لحكمته، وتتضاءل الأنوار عند طلعته.

ها نحن أولاء قد كدنا نصل. فلتقف بنا وقفة يسيرة لنرى مبعث هذا

الضوء الذي كان يبدو حينًا ويختفي أحيانًا من حيث لا يد لصاحبه في ظهوره ولا في اختفائه: هل عسى أن يكون منبعثًا من طبيعة هذه النفس المحمدية؟ إذًا والله لكان خليقًا أن ينبعث منها أبدًا ولكان أحق بأن ينبعث منها في حال اليقظة العادية والروية الفكرية أكثر مما ينبعث منها في تلك اللحظات اليسيرة حينما تغشيها هذه السحابة الرقيقة التي قد تشبه السِّنة أو الإغماء. فلا بد إذًا أن يكون وراء هذه السحابة مصدر نوراني يمد هذه النفس المحمدية بين آن وآن، فيسمو بها عن أفق شعورها المحدود، ويزودها بما شاء الله من العلوم، ثم يرسلها إلينا محملة بهذه الشحنة العلمية إلى أن يلاقيها مرة أخرى. وكما آمن الناس بأن نور القمر ليس مستفادًا من ذاته، وإنما هو مستفاد من ضياء الشمس؛ لأنهم رأوا اختلاف نوره تابعًا أبدًا لاختلاف مواقعه منها قربًا وبعدًا، فكذلك فليؤمنوا بأن نور هذا القمر النبوي إنما كان شعاعًا منعكسًا من ضوء تلك الشمس التي يرون آثارها وإن كانوا لا يرونها. نعم إنهم لم يروها بأعينهم طالعة في رابعة النهار. ولم يسمعوا صوتها بآذانهم جَرْسًا مفهومًا وكلامًا يفقهه الناس؛ ولكنهم كانوا يرون قبسًا منها في الجبين، وكانوا يسمعون حسيسها حول الوجه الكريم. وإن في ذلك لهدًى للمهتدين.

هي إذًا قوة خارجية؛ لأنها لا تتصل بهذه النفس المحمدية إلا حينًا بعد حين. وهي لا محالة قوة عالمة؛ لأنها توحي إليه علمًا.

وهي قوة أعلى من قوته؛ لأنها تحدث في نفسه وفي بدنه تلك الآثار العظيمة ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦﴾ [النجم: ٥، ٦].

وهي قوة خيرة معصومة؛ لأنها لا توحي إلا الحق ولا تأمر إلا بالرشد. فلا جرم أنها لا تكون قوة طائشة شريرة كقوة الجن والشياطين؛ إذ ما للجن وعلم الغيب ولقد ﴿تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ۝١٤﴾ [سبأ: ١٤]. وما للشيطان وخبر السماء وهي محفوظة من كل شيطان رجيم ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ ٱلشَّيَٰطِينُ ۝٢١٠ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ۝٢١١ إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ۝٢١٢﴾ [الشعراء: ٢٢٠ ـ ٢٢٢] وما بعدها؛ بل نقول: أليست الأرواح جنودًا مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف؟ أو ليس المرء

يعرف بقرينه، وشبه الشيء ينجذب إليه؟ فكيف تأتلف تلك الأرواح الخبيثة وذلك القلب النقي الطهور؟ أم كيف تأتلف تلك القوى الطائشة وهذا العقل الكامل الرصين؟ ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَـٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَـٰذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾﴾ [الشعراء: ٢٢١ ـ ٢٢٣] وما بعدها.

فماذا عسى أن تكون هذه القوة إن لم تكن قوة ملك كريم؟

ذلك هو مبلغ العلم في وصف هذه القوة الغيبية حسبما يهدي إليه البحث العقلي المستقيم. وليس بالمؤمن المقتصد حاجة إلى أكثر من هذا القدر في إرضاء شهوته العلمية، ولا في تثبيت عقيدته الدينية. فمن شاء المزيد من وصفها وحليتها فليس سبيله الرجوع إلى دلالات العقول، وإنما سبيله الرجوع إلى النقل الصحيح عن مهبط سرها ومظهر نورها ﷺ فهو وحده الذي يستطيع أن يتحدث عن صاحب هذا السر حديث شاهد العيان الذي رأى شخصه وسمع صوته؛ بل حديث التلميذ الذي جلس إلى أستاذه غير مرة.

فأما الذي يؤمن بالغيب فسيؤمن بهذا الحديث عنه وإن لم يره؛ لأنه رأى أثره، ولأنه يؤمن بمن أخبره. وأما الجاهلون الذين أوتوا قليلًا من علم ظاهر الحياة فظنوا أنهم أحاطوا بكل شيء علمًا فإنهم سيكذبون بكل ما لم يحيطوا بعلمه، وسيقولون لك: لعله اضطراب في أعصاب البصر خيل إليه أنه يرى شيئًا من لا شيء! وأنت فاستعذ بالله من عمى القلوب والعيون، وقل: كلا ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾﴾ [النجم: ١٧]. أو يقولون: لعله اضطراب في قوى الفكر صور له المعاني أشباحًا ماثلة، والأحلام حقائق مجسمة، فابرأ إلى الله من هذا الجنون، وقل: كلا ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾﴾ [النجم: ١١].

نعم؛ لقد عجبوا أن يكون إنسان يرى الملائكة عيانًا ويكلمهم جهارًا. بل عجبوا أن يكون في الدنيا خلق لا يرونه بأعينهم، وصوت لا يسمعونه بآذانهم. فقالوا: كيف يرى محمد ﷺ ما لا نرى، ويسمع ما لا نسمع!

ولعمري؛ لنحن أحق أن نعجب من هذا العجب؛ فإننا نفهم أنه لو ساغ مثله في عصور الجاهلية الأولى ما كان ليسوغ اليوم وقد ملئت الأرض بالآيات العلمية التي تفسر لعقولنا تلك الحقائق الغيبية.

أدلة معاصرة على إمكان الوحي:

وإن من أقرب هذه الآيات إلى متناول الجمهور آية الهاتف «التليفون». فقد أصبح الرجلان يكون أحدهما في أقصى المشرق والآخر في أقصى المغرب، ثم يتخاطبان ويتراءيان، من حيث لا يرى الجالسون في مجلس التخاطب شيئًا، ولا يسمعون إلا أزيزًا كدوي النحل الذي في صفة الوحي.

فإن كانوا يريدون آية علمية أوضح من هذا تمثل لهم الوحي تمثيلًا، وتريهم من طريق التجارب ـ التي لا يؤمنون إلا بها ـ أن اتصال النفس الإنسانية بقوة أعلى منها قد يُحدث فيها ظاهرةً من جنس هذه الظاهرة، وينقش فيها معلومات لم تكن مخزونة في العقل ولا في الحس قبل ذلك، فها قد أراهم الله تلك الآية العجيبة في «أعجوبة التنويم المغناطيسي» فقد أصبح الرجل القوي الإرادة يستطيع أن يتسلط بقوة إرادته على من هو أضعف منه حتى يجعله ينام بأمره نومًا عميقًا لا يشعر فيه بوخز الإبر، وهناك يكون رهين إشارته، وتنمحي إرادته في إرادته: فلو شاء أن يمحو من نفسه رأيًا أو عقيدة لمحاها بكلمة واحدة؛ بل لو شاء أن يمحو من صدره اسم نفسه ويلقنه اسمًا آخر يقنعه بأنه هو اسمه لما وجد منه إلا إيمانًا وتسليمًا، ولأصبح اسمه الحقيقي نسيًا منسيًّا، ولبقي هذا الاسم المصنوع منقوشًا على قلبه ولسانه بعد أن يستيقظ إلى ما شاء الله. فإذا كان فعل هذا الإنسان بالإنسان فما ظنك بمن هو أشد منه قوة؟

فذلك مَثل حامل الوحي ومتلقيه ﷺ هذا بشر مطواعٌ ذو روح صاف يقبل انطباع العلوم فيه، وذاك ملك شديد القوي ذو مرة يحمل إليه رسالته ويقرئها إياه، فلا ينسى إلا ما شاء الله.

بَيْدَ أن بُعدًا شاسعًا بين هذا الوحي النبوي، ووحي الناس بعضه لبعض، فالناس كما عرفت قد يوحون زخرف القول غرورًا، وكثيرًا ما يترك وحيهم في نفس متلقيه أعراضًا عقلية أو بدنية يصعب علاجها. فأين هذا من الوحي بين رسولين مؤيدين اصطفاهما الله لرسالته: رسول الله من الملائكة، ورسول من الناس؟ فأما الرسول الملكي فإنه كما علمت لا يوحي إلا الحق، ولا يأمر إلا بالخير، وأما الرسول البشري فإنه لا يزال من بعد كما كان من قبل، ثابتَ

الفؤاد كاملَ العقل قويَّ النفس والبدن ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤].

خلاصة البحث في الحجج الخارجية الدالة على مصدرية القرآن:

وبعد؛ فإننا في هذا المنهج الذي سلكناه من أول البحث إلى هذا الحد لم نرد أن نعرض للقرآن في جوهره؛ بل كان قصارى ما صنعناه أننا درسنا الطريق التي جاء منها؛ فما وجدنا في اعترافات صاحبه، ولا في حياته الخلقية، ولا في وسائله وصلاته العلمية، ولا في سائر الظروف العامة أو الخاصة التي ظهر فيها القرآن إلا شواهد ناطقة بأن هذا القرآن ليس له على ظهر الأرض أب ننسبه إليه من دون الله.

وتلك كلها دراسات خارجية إنما يسلكها رجل وقف معنا على طرف صالح من هذه الحياة النبوية وملابساتها، وكان مع ذلك سليم الفطرة يتعرف الأشياء بمثالها ويهتدي إليها بأقرب أماراتها. فمثل هذا سيرضى منا بهذا القدر ويهتدي به.

وأما الذين لا يعلمون عن تلك الحياة النبوية إلا قليلًا ـ وكثير ما هم ـ والذين يريدون أن يأخذوا حجة القرآن لنفسه من نفسه، فهؤلاء لا غنى لهم أن نتقدم بهم خطوة أخرى نبين لهم فيها أن هذا الكتاب الكريم يأبى بطبيعته أن يكون من صنع البشر، وينادي بلسان حاله أنه رسالة القضاء والقدر، حتى إنه لو وجد ملقًى في صحراء لأيقن الناظر فيه أن ليس من هذه الأرض منبعه ومنبته، وإنما كان من أفق السماء مطلعه ومهبطه.

ذلك أن قدرة الناس وإن تفاوتت فإلى حدود محدودة لا تتعداها، وقدرة الخالق على الممكنات لا حد لها، فكل كائن يجاوز حدود القدرة العالمية واقع في حدود القدرة الإلٰهية البتة. ولا ثالث.

مثال ذلك: أن الرجل قد يصرع الرجل وقد يصرع الرجلين وقد يصرع الآحاد والعشرات، ولكن هل من الناس من يقف في وجه العالم كله فيقهر الأمم أفرادًا وجماعات؟

والله يأتي بالشمس من المشرق فمن ذا الذي يأتي بها من المغرب؟

وأنت تستطيع أن تطفئ المصباح وأن توقده حين تشاء، ولكن هل يستطيع الناس جميعًا أن يطلعوا الشمس قبل وقتها، أو يؤخروها عن ساعتها، أو يطفئوا نورها، أو يأتوا بمثلها ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا؟

إنهم لا يستطيعون أن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئًا لا يستنقذوه منه. فأنَّى لهم أن يضاهئوا تلك الكائنات العلوية التي لا تنالها أيديهم ولا قذائفهم، والتي لا يملكون من أمرها سوى النظر إليها والإعجاب بها والاستفادة منها والخضوع لها.

فذلك العجز العام عن مضاهاة الخلق وعن محاكاة الصنعة هو آية ليست من صنع الناس، وذلك هو الطابع الإلٰهي والمظهر السماوي الذي تمتاز به صنعة الخالق عن صنعة المخلوق، وهذا هو المثل الذي نريد أن نطبقه على القرآن الكريم.

غير أن من الناس فريقًا غريقًا في حمأة العناد؛ يقولون: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾﴾ [الأعراف: ١٣٢]، ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، وآخرين لا يجدون طمأنينتهم إلا في اضطراب الشك، يقولون: ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [الجاثية: ٣٢]، ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّوا۟ فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴿١٤﴾ لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجر: ١٤، ١٥] وما بعدها، ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾﴾ [الأنعام: ٧]، فهؤلاء وأولئك لا سبيل لنا عليهم، ولا ينفعهم نصحنا إن كان الله يريد أن يغويهم، إذ ليس من شأننا أن نسمع الصم أو نهدي العمي ولا الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم فإذا هم لا يسمعون، أو يضعون أكفهم على أعينهم فإذا الشمس الطالعة ليست بطالعة ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [المائدة: ٤١]. وإنما سبيلنا أن ننصب الحجة لجاهلها من طلاب الحق، ونوضح الطريق لسابلها من رواد اليقين.

إعجاز القرآن:

ها نحن أولاء ندعو كل من يطلب الحق بإنصاف، أن ينظر معنا في القرآن من أي النواحي أحب: من ناحية أسلوبه، أو من ناحية علومه، أو من ناحية الأثر الذي أحدثه في العالم وغيَّر به وجه التاريخ، أو من تلك النواحي مجتمعة ـ على أن يكون له الخيرة بعد ذلك أن ينظر إليه في حدود البيئة والعصر الذي ظهر فيه، أو يفترض أنه ظهر في أرقى الأوساط والعصور التاريخية. وسواء علينا أيضًا أن ينظر إلى شخصية الداعي الذي جاء به أو يلتمس شخصًا خياليًّا تجمعت فيه مَرانات الأدباء، وسلطات الزعماء، ودراسات العلماء بكافة العلوم الإنسانية ثم نسأله: هل يجد فيه إلا قوة شاذة تغلب كل مغالب، وتتضاءل دونها قوة كل عالم، وكل زعيم، وكل شاعر وكاتب، ثم تنقضي الأجيال والأحقاب ولا ينقضي ما فيه من عجائب؛ بل قد تنقضي الدنيا كلها ولما يحط الناس بتأويل كل ما فيه ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣].

فلنأخذ الآن ـ بعون الله وتوفيقه ـ في دراسة هذه النواحي الثلاثة من الإعجاز القرآني: أعني ناحية الإعجاز اللغوي، وناحية الإعجاز العلمي، وناحية الإعجاز الإصلاحي التهذيبي الاجتماعي.

ولتكن عنايتنا أوفر بناحيته اللغوية؛ لأنها هي التي وقع من جهتها التحدي بالقرآن جملة وتفصيلًا في سورة منه. ولذلك نبدأ بها.

القرآن معجزة لغوية:

كشف الشبهات حول الإعجاز القرآني:

من كان عنده شيء من الشك في هذه القضية فليأذن لنا أن نستوضحه: فيمَ ذلك الشك؟

هل حدثته نفسه بأنه يستطيع أن يأتي بكلام في طبقة البلاغة القرآنية؟ أم هو قد عرف من نفسه القصور عن تلك الرتبة، ولكنه لم يعرف عن الناس ما عرف عن نفسه؟

أم علم أن الناس جميعًا قد سكتوا عن معارضة القرآن، ولكنه لم يعلم أن سكوتهم عنه كان عجزًا، ولا أن عجزهم جاء من ناحية القرآن ذاته؟

أم علم أنهم قد عجزوا عنه وأنه هو الذي أعجزهم، ولكنه لم يعلم أن أسلوبه كان من أسباب إعجازه؟

أم هو يوقن بأن القرآن الكريم كان وما زال معجزة بيانية لسائر الناس، ولكنه لا يوقن بأنه كان معجزًا كذلك لمن جاء به؟

أم هو يؤمن بهذا كله؛ ولكنه لا يدري: ما أسراره وما أسبابه؟

هذه وجوه ستة، لكل وجه منها علاج يخصه. وسنعالجها على هذا الترتيب:

من امتلك ناصية البيان بانت له دلائل الإعجاز:

١ ـ فأما إن كان مثار الشبهة عنده أنه زاول شيئًا من صناعة الشعر أو الكتابة، وآنس من نفسه اقتدارًا في البيان فوسوس له شيطان الإعجاب بنفسه والجهل بالقرآن أنه يستطيع الإتيان بمثل أسلوبه، فذلك ظن لا يظنه بنفسه أحد من الكبار المنتهين، وإنما يعرض ـ إن عرض ـ للأغرار الناشئين.

ومثل هذا دواؤه عندنا نُصحٌ نتقدم به إليه أن يطيل النظر في أساليب العرب، وأن يستظهر على فهمها بدراسة طرف من علوم الأدب، حتى تستحكم عنده ملكة النقد البياني، ويستبين له طريق الحكم في مراتب الكلام وطبقاته، ثم ينظر في القرآن بعد ذلك.

وأنا له زعيم بأن كل خطوة يخطوها في هذه السبيل ستزيده معرفة بقدره، وستحل عن نفسه عقدة من عقد الشك في أمره؛ إذ يرى هنالك أنه كلما ازداد بصيرة بأسرار اللغة، وإحسانًا في تصريف القول، وامتلاكًا لناصية البيان، ازداد بقدر ذلك هضمًا لنفسه، وإنكارًا لقوته، وخضوعًا بكليته أمام أسلوب القرآن، وهذا قد يبدو لك عجيبًا، أن يزداد شعور المرء بعجزه عن الصنعة بقدر ما تتكامل فيها قوته ويتسع بها علمه. ولكن لا عجب، فتلك سُنَّة الله في آياته التي يصنعها بيديه: لا يزيدك العلم بها والوقوف على

أسرارها إلا إذعانًا لعظمتها وثقة بالعجز عنها. ولا كذلك صناعات الخلق، فإن فضل العلم بها يمكنك منها ويفتح لك الطريق إلى الزيادة عليها، ومن هنا كان سحرة فرعون هم أول المؤمنين بربِّ موسى وهارون.

فإن أبى المغرور إلا إصرارًا على غروره، وكبُر عليه أن يُقر بعجزه وقصوره، دعوناه إلى الميدان ليجرب نفسه ويبرز قوته، وقلنا له: أخرج لنا أحسن ما عندك لننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين. غير أننا نعظه بواحدة أخرى: ألا يخرج على الناس ببضاعته حتى يطيل الروية ويحكم الموازنة، وحتى يستيقن الإحسان والإجادة؛ فإنه إن فعل ذلك كان أدنى أن يتدارك غلطه ويواري سوءته، وإلا فقد أساء المسكين إلى نفسه من حيث أراد الإحسان إليها.

وإن في التاريخ لَعِبَرًا تؤثَر عن أناس حاولوا مثل هذه المحاولة؛ فجاؤوا في معارضة القرآن بكلام لا يشبه القرآن ولا يشبه كلام أنفسهم؛ بل نزلوا إلى ضرب من السخف والتفاهة بادٍ عَوارُه، باقٍ عارُه وشَنارُه: فمنهم عاقلٌ استحيا أن يُتم تجربته، فحطم قلمه ومزق صحيفته. ومنهم ماكر وجد الناس في زمنه أعقل من أن تروج فيهم سخافاته، فطوى صحفه وأخفاها إلى حين ومنهم طائش برز بها إلى الناس، فكان سخرية للساخرين ومثلًا للآخرين.

فمن حدثته نفسه أن يعيد هذه التجربة مرة أخرى فلينظر في تلك العبر وليأخذ بأحسنها، ومن لم يستحِ فليصنع ما يشاء.

عَجِزَ العرب عن الإتيان بمثل القرآن، فعَجْزُ غيرهم أولى:

٢ ـ وأما إن كان مدخل الشبهة عنده أنه رأى في الناس من هو أعلى منه كعبًا في هذه الصناعة، فقال في نفسه: «لئن لم أكن أنا من فرسان هذا الميدان، ولم يكن لي في معارضة القرآن يدان، لعل هذا الأمر يكون يسيرًا على من هو أفصح مني لسانًا وأسحر بيانًا» فمثل هذا نقول له: ارجع إلى أهل الذكر من أدباء عصرك فاسألهم هل يقدرون أن يأتوا بمثله؟ فإن قالوا لك: «لو نشاء لقلنا مثل هذا» فقل: «هاتوا برهانكم!» وإن قالوا: «لا طاقة لنا به» فقل: أي شيء أكبر من العجز شهادة على الإعجاز؟

ثم ارجع إلى التاريخ فاسأله: ما بال القرون الأولى؟ ينبئك التاريخ أن أحدًا لم يرفع رأسه أمام القرآن في عصر من أعصاره، وأن بضعة النفر الذين أنغضوا رؤوسهم إليه باؤوا بالخزي والهوان، وسحب الدهر على آثارهم ذيل النسيان.

أجل؛ لقد سجل التاريخ هذا العجز على أهل اللغة أنفسهم في عصر نزول القرآن، وما أدراك ما عصر نزول القرآن؟ هو أزهى عصور البيان العربي، وأرقى أدوار التهذيب اللغوي، وهل بلغت المجامع اللغوية في أمة من الأمم ما بلغته الأمة العربية في ذلك العصر من العناية بلغتها، حتى أدركت هذه اللغة أشدها؛ وتم لهم بقدر الطاقة البشرية تهذيب كلماتها وأساليبها؟ وما هذه الجموع المحشودة في الصحراء، وما هذه المنابر المرفوعة هنا وهناك؟ إنها أسواق العرب تعرض فيها أنفس بضائعهم وأجود صناعاتهم؛ وما هي إلا بضاعة الكلام، وصناعة الشعر والخطابة، يتبارون في عرضها ونقدها، واختيار أحسنها والمفاخرة بها، ويتنافسون فيها أشد التنافس، يستوي في ذلك رجالهم ونساؤهم، وما أمر حسان والخنساء وغيرهما بخافٍ على متأدب.

فما هو إلا أن جاء القرآن. وإذا الأسواق قد انفضت، إلا منه، وإذا الأندية قد صَفِرت، إلا عنه، فما قدر أحد أن يُباريَه أو يجاريَه، أو يقترح فيه إبدال كلمة بكلمة، أو حذف كلمة أو زيادة كلمة، أو تقديم واحدة وتأخير أخرى؛ ذلك على أنه لم يسد عليهم باب المعارضة بل فتحه على مصراعيه؛ بل دعاهم إليه أفرادًا أو جماعات. بل تحداهم وكرر عليهم ذلك التحدي في صور شتى، متهكمًا بهم متنزلًا معهم إلى الأخف فالأخف: فدعاهم أول مرة أن يجيئوا بمثله، ثم دعاهم أن يأتوا بعشر سور مثله، ثم أن يأتوا بسورة واحدة مثله، ثم بسورة واحدة من مثله، وأباح لهم في كل مرة أن يستعينوا بمن شاؤوا ومن استطاعوا، ثم رماهم والعالم كله بالعجز في غير مواربة؛ فقال: ﴿لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، وقال: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤]، فانظر أي إلهاب، وأي

استفزاز! لقد أجهز عليهم بالحكم البات المؤبد في قوله: ﴿وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ ثم هددهم بالنار، ثم سواهم بالأحجار، فلعمري لو كان فيهم لسان يتحرك لما صمتوا عن منافسته وهم الأعداء الألداء، وأباة الضيم الأعزاء، وقد أصاب منهم موضع عزتهم وفخارهم، ولكنهم لم يجدوا ثغرة ينفذون منها إلى معارضته، ولا سُلَّمًا يصعدون به إلى مزاحمته؛ بل وجدوا أنفسهم منه أمام طود شامخ، فما اسطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبًا. حتى إذا استيأسوا من قدرتهم واستيقنوا عجزهم ما كان جوابهم إلا أن ركبوا متن الحتوف، واستنطقوا السيوف بدل الحروف. وتلك هي الحيلة التي يلجأ إليها كل مغلوب في الحجة والبرهان، وكل من لا يستطيع دفعًا عن نفسه بالقلم واللسان.

ومضى عصر القرآن والتحدي قائمًا ليجرب كل امرئ نفسه، وجاء العصر الذي بعده، وفي البادية وأطرافها أقوام لم تختلط أنسابهم، ولم تنحرف ألسنتهم، ولم تتغير سليقتهم، وفيهم من لو استطاعوا أن يأتوا هذا الدين من أساسه، ويثبتوا أنهم قادرون من أمر القرآن على ما عجز عنه أوائلهم، لفعلوا، ولكنهم ذلت أعناقهم له خاضعين، وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعل بأشياعهم من قبل.

ثم مضت تلك القرون، وورث هذه اللغة عن أهلها الوارثون، غير أن هؤلاء الذين جاءوا من بعد، كانوا أشد عجزًا وأقل طمعًا في هذا المطلب العزيز. فكانت شهادتهم على أنفسهم مضافة إلى شهادة التاريخ على أسلافهم، وكان برهان الإعجاز قائمًا أمامهم من طريقين: وجداني وبرهاني. ولا يزال هذا دأب الناس والقرآن حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

القول بالصرفة:

٣ ـ فإن قال لنا: نعم، قد علمتُ أنه لم يأتِ أحد بشيء في معارضة القرآن، ولكن ليس كل ما لم يفعله الناس يكون خارجًا عن حدود قدرتهم، فربما ترك الإنسان فعلًا هو من جنس أفعاله الاختيارية لعدم قيام الأسباب التي

من شأنها أن تبعث عليه، أو لأن صارفًا إلٰهيًّا ثبط همته وصرف إرادته عنه مع توافر الأسباب الداعية إليه، أو لأن عارضًا فجائيًّا عطَّل آلاته وعاق قدرته عن إحداث ذلك الفعل بعد توجه إرادته نحوه، فعلى الفرضين الأولين يكون عدم معارضة القرآن قلة اكتراث بشأنه لا عجزًا عن الإتيان بمثله، وعلى الفرض الأخير يكون تركه عجزًا عنه حقًّا، لكن ليس لمانع فيه من جهة علو طبقته عن مستوى القدرة البشرية؛ بل لمانع خارجي هو حماية القدرة العليا له، وصيانتها إياه عن معارضة المعارضين، ولو أزيل هذا المانع لجاء الناس بمثله.

قلنا له: هذه الفروض كلها لا تنطبق على موضوعنا بحال.

أما **الأول**: فإن الأسباب الباعثة على المعارضة كانت موفورة متضافرة، وأي شيء أقوى في استثارة حمية خصمك من ذلك التقريع البليغ المتكرر الذي توجهه إليه معلنًا فيه عجزه عن مضاهاة عملك؟ إن هذا التحدي كافٍ وحده في إثارة حفيظة الجبان وإشعال همته للدفاع عن نفسه بما تبلغه طاقته، فكيف لو كان الذي تتحداه مجبولًا على الأنفة والحمية؟ وكيف لو كان العمل الذي تتحداه به هو صناعته التي بها يفاخر، والتي هو فيها المدرب الماهر؟ وكيف لو كنت مع ذلك ترميه بسفاهة الرأي وضلال الطريق؟ وكيف لو كنت تبتغي من وراء هذه الحرب الجدلية هدم عقائده، ومحو عوائده وقطع الصلة بين ماضيه ومستقبله؟

وأما **الثاني**: فإن هذه الأسباب قد رأيناها آتت بالفعل ثمراتها، وأيقظت همم المعارضين إلى أبعد حدودها. حتى كان أمر محمد ﷺ والقرآن هو شغلهم الشاغل، وهمهم الناصب، فلم يدعوا وسيلة من الوسائل لمقاومته باللطف أو بالعنف إلا استنبطوها وتذرعوا بها: أيخادعونه عن دينه ليلين لهم ويركن قليلًا إلى دينهم أم يساومونه بالمال والملك ليكف عن دعوته، أم يتواصون بمقاطعته، وبحبس الزاد عنه وعن عشيرته الأقربين حتى يموتوا جوعًا أو يسلموه، أم يمنعون صوت القرآن أن يخرج من دور المسلمين خشية أن يسمعه أحد من أبنائهم، أم يلقون فيه الشبهات والمطاعن، أم يتهمون صاحبه بالسحر والجنون ليصدوا عنه من لا يعرفه من القبائل القادمة في المواسم، أم

يمكرون به ليثبتوه أو يقتلوه أو يخرجوه [سورة الأنفال: ٣٠]، أم يخاطرون بمهجهم وأموالهم وأهليهم في محاربته، أفكان هذا كله تشاغلًا عن القرآن وقلة عناية بشأنه؟! ثم لماذا كل هذا وهو قد دلهم على أن الطريق الوحيد لإسكاته هو أن يجيئوه بكلام مثل الذي جاءهم به؟ ألم يكن ذلك أقرب إليهم وأبقى عليهم لو كان أمره في يدهم؟ ولكنهم طرقوا الأبواب كلها إلا هذا الباب، وكان القتل والأسر والفقر والذل كل أولئك أهون عليهم من ركوب هذا الطريق الوعر الذي دلهم عليه. فأي شيء يكون العجز إن لم يكن هذا هو العجز.

لا ريب أن هذه الحملات كلها لم تكن موجهة إلى شخص النبي ﷺ وأصحابه، فقد كانوا من قبل تعطفهم عليهم أرحامهم، وتحببهم إليهم مكارم أخلاقهم. كما أنها لم تكن موجهة إلى القرآن في الصدور ولا في داخل البيوت؛ فقد قبلوا منهم أن يعبد كل امرئ ربه في بيته كيف يشاء. إنما كانت مصوبة إلى هدف واحد، ومقاومة لخطر واحد، هو إعلان هذا القرآن ونشره بين العرب.

ولا يهجسنَّ في روعك أنهم ما نقموا من الإعلان بالقرآن إلا أنه دعوة جديدة إلى دين جديد فحسب. كلا، فقد كان في العرب حنفاء من فحول الخطباء والشعراء؛ كقس بن ساعدة، وأمية بن أبي الصلت، وغيرهما، وكانت خطبهم وأشعارهم مشحونة بالدعوة إلى ما دعا إليه القرآن من دين الفطرة. فما بالهم قد أهمهم من أمر محمد وقرآنه ما لم يعنهم من أمر غيره؟ ما ذاك إلا أنهم وجدوا له شأنًا آخر لا يشبه شأن الناس، وأنهم أحسوا في قرآنه قوة غلابة وتيارًا جارفًا يريد أن يبسط سلطانه حيث يصل صدى صوته، وأنهم لم يجدوا سبيلًا لمقاومته عن طريق المعارضة الكلامية التي هي هجيراهم، والتي هي الطريق المباشر الذي تحداهم به، فلا جرم كان الطريق الوحيد عندهم لمقاومته هو الحيلولة بمختلف الوسائل بين هذا القرآن وبين الناس مهما كلفهم ذلك من تضحية، وكذلك فعلوا، وكذلك مضت السُّنَّة فيمن بعدهم من أعداء القرآن إلى يومنا هذا.

وأما **الثالث**: فإنه لو كان عجزهم عن مضاهاة القرآن لعارضٍ أصابهم حال بينهم وبين شيء في مقدورهم، لما استبان لهم ذلك العجز إلا بعد أن يبسطوا ألسنتهم إليه، ويجربوا قدرتهم عليه؛ لأنه ما كان لامرئ أن يحس بزوال قدرته عن شيء كان يقدر عليه كقدرته على القيام والقعود إلا بعد محاولة وتجربة، ونحن قد علمنا أنهم قعدوا عن هذه التجربة، ولم يشرع منهم في هذه المحاولة إلا أقلهم عددًا، وأسفههم رأيًا. فكان ذلك آية على بأسهم الطبيعي من أنفسهم، وعلى شعورهم بأن عجزهم عنهم عجز فطري عتيد؛ كعجزهم عن إزالة الجبال، وعن تناول النجوم من السماء، وأنهم كانوا في غنى بهذا العلم الضروري عن طلب الدليل عليه بالمحاولات والتجارب.

على أنهم لو كانوا لم يعرفوا عجزهم عنه بادئ ذي بدء، وإنما أدركهم العجز بعد شعورهم بأنه في مستوى كلامهم، لكان عجبهم إذًا من أنفسهم: كيف عيوا به وهو منهم على طرف الثمام؟ ولجعلوا يتساءلون فيما بينهم أي داء أصابنا فعقد ألسنتنا عن معارضة هذا الكلام الذي هو ككل كلام؟ أو لرجعوا إلى بيانهم القديم قبل أن يصيبهم العجز فجاءوا بشيء منه في محاذاته، ولكنهم لم يجيئوا فيه بقديم ولا جديد، وكان القرآن نفسه هو مثار عجبهم وإعجابهم، حتى إنهم كانوا يخرون سُجَّدًا لسماعه من قبل أن تمضي مهلة يوازنون فيها بينه وبين كلامهم؛ بل إن منهم من كان يغلبه هذا الشعور فيفيض على لسانه اعترافًا صحيحًا: «ما هذا بقول بشر».

إعجاز القرآن في لغته:

٤ ـ فإن قال: قد تبينتُ الآن أن سكوت الناس عن معارضة القرآن كان عجزًا، وأنهم وجدوا في طبيعة القرآن سرًّا من أسرار الإعجاز يسمو به عن قدرتهم. ولكني لست أفهم أن ناحيته اللغوية يمكن أن تكون من مظان هذ السر؛ لأني أقرأ القرآن فلا أجده يخرج عن معهود العرب في لغتهم العربية: فمن حروفهم رُكِّبَتْ كلماتُه. ومن كلماتهم أُلفت جمله وآياته، وعلى مناهجهم في التأليف جاء تأليفه، فأي جديد في مفردات القرآن لم تعرفه العرب من موادها وأبنيتها؟ وأي جديد في تركيب القرآن لم تعرفه العرب من طرائقها ولم

تأخذ به في مذاهبها، حتى نقول: إنه قد جاءهم بما فوق طاقتهم اللغوية؟

قلنا له: أما أن القرآن الكريم لم يخرج في لغته عن سنن العرب في كلامهم إفرادًا وتركيبًا فذلك في جملته حق لا ريب فيه، وبذلك كان أدخل في الإعجاز، وأوضح في قطع الأعذار ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ۖ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [فصلت: ٤٤].

وأما بعد؛ فهل ذهب عنك أن مثل صنعة البيان كمثل صنعة البنيان، فالمهندسون البناؤون لا يخلقون مادة بناء لم تكن في الأرض، ولا يخرجون في صنعتهم عن قواعدها العامة، ولا يعدو ما يصنعونه أن يكون جدرانًا مرفوعة، وسقفًا موضوعة، وأبوابًا مشرعة، ولكنهم تتفاضل صناعاتهم وراء ذلك في اختيار أمتن المواد وأبقاها على الدهر، وأكنها للناس من الحر والقر، وفي تعميق الأساس وتطويل البنيان، وتخفيف المحمول منها على حامله، والانتفاع بالمساحة اليسيرة في المرافق الكثيرة، وترتيب الحجرات والأبهاء، بحيث يتخللها الضوء والهواء، فمنهم من يفي بذلك كله أو جله، ومنهم من يخل بشيء منه أو أشياء. إلى فنون من الزينة والزخرف يتفاوت الذوق الهندسي فيها تفاوتًا بعيدًا.

كذلك ترى أهل اللغة الواحدة يؤدون الغرض الواحد على طرائق شتى يتفاوت حظها في الحسن والقبول، وما من كلمة من كلامهم ولا وضع من أوضاعهم بخارج عن مواد اللغة وقواعدها في الجملة. ولكنه حسن الاختيار في تلك المواد والأوضاع قد يعلو بالكلام حتى يسترعي سمعك، ويثلج صدرك، ويملك قلبك. وسوء الاختيار في شيء من ذلك قد ينزل به حتى تمجه أذنك، وتغشى منه نفسك، وينفر منه طبعك.

ذلك أن اللغة فيها العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، وفيها العبارة والإشارة والفحوى والإيماء، وفيها الخبر والإنشاء، وفيها الجمل الاسمية والفعلية، وفيها النفي والإثبات، وفيها الحقيقة والمجاز، وفيها الإطناب والإيجاز، وفيها الذكر والحذف، وفيها الابتداء والعطف، وفيها التعريف والتنكير، وفيها التقديم والتأخير، وهلم جرا. ومن كل هذه

المسالك ينفذ الناس إلى أغراضهم، غير ناكبين بوضع منها عن أوضاع اللغة جملة؛ بل هم في شعابها يتفرقون، وعند حدودها يلتقون.

بَيد أنه ليس شيء من هذه المسالك بالذي يجمل في كل موطن، وليس شيء منها بالذي يقبح في كل موطن، إذًا لهان الأمر على طالبه، ولأصبحت البلاغة في لسان الناس طعمًا واحدًا، وفي سمعهم نغمة واحدة. كلا، فإن الطريق الواحد قد يبلغك مأمنك حينًا، ويقصر بك عن غايتك حينًا آخر، ورب كلمة تراها في موضع كالخرزة الضائعة ثم تراها بعينها في موضع آخر، كالدرة اللامعة. فالشأن إذًا في اختيار هذه الطرق أيها أحق بأن يسلك في غرض غرض، وأيها أقرب توصيلًا إلى مقصد مقصد؛ ففي الجدال أيها أقوم بالحجة، وأدحض للشبهة، وفي الوصف أيها أدق تمثيلًا للواقع، وفي موطن اللين أيها أخف على الأسماع وأرفق بالطباع، وفي موطن الشدة أيها أشد اطلاعًا على الأفئدة بتلك النار الموقدة، وعلى الجملة أيها أوفى بحاجات البيان وأبقى بطراوته على الزمان.

والأمر في هذا الاختيار عسير غير يسير؛ لأن مجال الاختيار كثير الشعب، مختلف الألوان في صور المفردات والتراكيب، والناس ليسوا سواء في استعراض هذه الألوان، فضلًا عن الموازنة بينها، فضلًا عن حسن الاختيار فيها، فرب رجلين يهتدي أحدهما إلى ما غَفَل عنه صاحبه، ويغفل كل منهما عما هدي إليه الآخر، ورب وجه واحد يفوتك ها هنا يعدل وجهين تحصلهما هناك، أو بالعكس.

وعن جملة الملاحظات التي يلاحظها القائل في قوله، تتولد صورة خاصة مثلها في هذه المركبات المعنوية مثل «المزاج» في تلك المركبات العنصرية المادية، وهذا «المزاج» هو الذي نسميه بالأسلوب أو الطريقة، وعلى حسبه يقع التفاوت في درجات الكلام وفي حظه من الحسن والقبول.

فالجديد في لغة القرآن أنه في كل شأن يتناوله من شؤون القول يتخير له أشرف المواد، وأمسها رحمًا بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد، وأقبلها للامتزاج، ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به،

بحيث لا يجد المعنى في لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ في معناه إلا وطنه الأمين، وقراره المكين. لا يومًا أو بعض يوم؛ بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور، فلا المكان يريد بساكنه بدلًا، ولا الساكن يبغي عن منزله حِوَلًا وعلى الجملة يجيئك من هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى في صناعة البيان.

هذا مطلب له دليله، وإجمال له تفصيله، وليس من قصدنا أن نعجلك الآن بالبحث في أدلته وتفاصيله، وإنما أردنا أن نزيح عنك هذه الشبهة لتعلم أن ليس كل كلام عربي ككل كلام عربي، وأن هذه الناحية اللغوية جديرة بأن تتفاوت فيها القوى نازلة إلى حد العجز، أو صاعدة إلى حد الإعجاز.

فإن أحببت أن تعرف للقرآن الكريم سبقه وبلوغه الغاية في هذا المضمار وأنت بعدُ لم تُرزق قوة الفصل بين درجات الكلام فاعلم أنه لا سبيل لك إلى القضاء في هذا الشأن عن حس وخبرة، وإنما سبيلك أن تأخذ حكمه مسلمًا عن أهله وتقنع فيه بشهادة العارفين به، وإذًا يكون من حقك علينا أن نقدم لك مثالًا من شهاداتهم، فخذ الآن هذا المثال:

جاء الوليد بن المغيرة إلى رسول الله ﷺ فلما قرأ عليه القرآن كأنه رقَّ له، فبلغ ذلك أبا جهل، فأتاه فقال له: «يا عم، إن قومك يرون أن يجمعوا لك مالًا ليعطوكه، فإنك أتيت محمدًا لتتعرض لما قبله، قال الوليد: لقد علمت قريش أني من أكثرها مالًا، قال: فقل فيه قولًا يبلغ قومك أنك منكر له وكاره، قال: وماذا أقول؟ فوالله ما فيكم رجل أعلم مني بالشعر لا برَجَزِه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئًا من هذا، ووالله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمنير أعلاه، مشرق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى، وإنه ليحطم ما تحته. .» الحديث رواه الحاكم عن ابن عباس، وقال: صحيح على شرط البخاري.

نعم؛ إن كنت لا تفرق بين كلام وكلام فهذه شهادةٌ حسبُك من شهادة، وناهيك أنها شهادة أهل اللغة أنفسهم؛ بل شهادة الأعداء لعدوهم.

وإذا لم تر الهلال فسلم ... لأناس رأوه بالأبصار

وأما إن كنت قد أوتيت حظك من معرفة فروق الكلام والميز بين أساليبه فاقرأ ما شئت من خطب العرب وأشعارها، وحكمها وأمثالها، ورسائلها ومحاوراتها، متتبعًا في ذلك عصور الجاهلية والإسلام على اختلاف طبقاتها، ثم افتح صفحة من هذا الكتاب العزيز وانظر ماذا ترى؟

أسلوب عجب، ومنهج من الحديث فذ مبتكر، كأن ما سواه من أوضاع الكلام منقول، وكأنه بينها على حد قول بعض الأدباء: «وضع مرتجل» لا ترى سابقًا جاء بمثاله، ولا لاحقًا طبع على غِراره، فلو أن آية منه جاءتك في جمهرة من أقوال البلغاء لدلت على مكانها. واستمازت من بينها، كما يستميز اللحن الحساس بين ضروب الألحان، أو الفاكهة الجديدة بين ألوان الطعام.

٥ ـ سيقول السائل إذا انتهى معنا إلى هذا الموضع: لقد أغلقتم عنا بهذا البيان بابًا من الشك، ولكنكم لم تلبثوا أن فتحتم علينا منه بابًا جديدًا، ألم تقولوا لنا: إن هذه الصناعة البيانية ليست في الناس بدرجة واحدة، وإن القوى تذهب فيه متفاوتة على مراتب شتى، فما نرى إذًا علينا من حرج أن نعد الإعجاز الذي حدثتمونا عنه أمرًا مشاعًا يجري في أساليب الناس كما يجري في القرآن. ألا ترون أن كل قائل أو كاتب إنما يضع في بيانه قطعة من عقله ووجدانه على الصورة التي تهديه إليها فطرته ومواهبه؟ وأن اختلاف الناس في هذه الوسائل يتبعه البتة اختلاف طرائقهم في التعبير عن أغراضهم؟ إنكم لتستطيعون أن تحصوا في اللغة العربية صورًا كلامية بعدة الناطقين بها، بحيث لا تجدون كاتبًا يكتب كما يكتب كاتب آخر على السواء، ولا قائلًا كذلك. بل أنتم لا محالة واجدون عند كل واحد منهاجًا خاصًّا في الأداء؛ فليس البدوي كالحضري، ولا الذكي كالغبي. وليس الطائش كالحليم، ولا المريض كالسليم. وليس الأدنى في هذا الباب يستطيع الصعود إلى الأعلى، ولا الأعلى يستطيع النزول إلى الأدنى. بل المتشابهان فطرة ومزاجًا، المتساويان تربية وتعليمًا قد يشربان من كأس واحدة ثم لا يتناطقان بالكلام على صورة واحدة. فكيف تأمرون الناس أن يجيئوكم بمثل القرآن وهم لا يقدرون أن يجيء بعضهم بمثل كلام بعض؟ وكيف تعدون عجزهم عنه آية على قدسيته

وأنتم لا تعدون عجز كل امرئ عن الإتيان بأسلوب غيره آية على أن ذلك الأسلوب صنع إلٰهي محض لا كسب فيه للذي جرى على لسانه؟ أليس هذا القياس يسوغ لنا أن نفترض القرآن كلامًا بشريًّا كسائر كلام البشر، غير أنه اختص أسلوبه بصاحبه كما اختص كل امرئ بأسلوب نفسه؟

وجوابنا لهذا القائل أن نقول له: لسنا نماريك في أن كلام المتكلم إنما هو صورة تمليها عليه فطرته ومواهبه، ولا في أن هذه الفطر والمواهب لتفاوتها عند أكثر الناس لا بد أن تترك أثرها من التفاوت في صورة كلامهم، ولا في أن تلك الفطر والمواهب إن تشابهت عند فريق من الناس فأملت عليهم صورًا متشابهة من القول فإنها لا تخرجها في عامة الأمر صورة واحدة.

كل هذا نسلمه ولا ننكره، ولكنه لا يضرنا ولا يوهن شيئًا من حجتنا؛ ذلك أننا حين نتحدى الناس بالقرآن لا نطالبهم أن يجيئونا بنفس صورته الكلامية، كلا، ذلك ما لا نطمع فيه، ولا ندعو المعارضين إليه، وإنما نطلب كلامًا أيًّا كان نمطه ومنهاجه، على النحو الذي يحسنه المتكلم أيًّا كانت فطرته ومزاجه، بحيث إذا قيس مع القرآن بمقياس الفضيلة البيانية حاذاه أو قاربه في ذلك المقياس وإن كان على غير صورته الخاصة، فالأمر الذي ندعوهم إلى التماثل أو المقاربة فيه هو هذا القدر الذي فيه يتنافس البلغاء، وفيه يتماثلون أو يتقاربون. وذلك غير المعارض والصور المعينة التي لا بد من الاختلاف فيها بين متكلم ومتكلم.

فإن عسر عليك أن تفهم كيف تجيء المماثلة مع هذا الاختلاف ضربنا لك مثلًا؛ قومًا يستبقون إلى غاية محدودة، وقد اتخذوا لذلك مجالًا واسعًا لا يزاحم بعضهم فيه بعضًا، ولا يضع أحدهم قدمه على موضع قدم صاحبه؛ بل جعل كل منهم يذهب في طريقه الخاص به موازيًا لِقِرنه في المبدأ والوجهة. ثم يكون منهم المجلي والمصلي، والمقفي والتالي، ويكون منهم من لا حظَّ له في الرهان. ويكون منهم المتكافئون المتعادلون. وهكذا تراهم وهم مختلفو المنازل يقع بينهم التماثل كما يقع بينهم التفاضل بنسبة ما قطعه كل منهم من طريقه إلى الغاية المشتركة.

فكذلك المتنافسون في حلبة البيان يعمد كل منهم إلى الغرض من الطريق التي يرضاها، وعلى الوجه الذي يستمليه من نفسه، ثم يقع بينهم التماثل أو التفاضل على قدر ما يوفون من حاجة البيان أو ينقصون منها، وإن اختلفت المذاهب التي انتحاها كل منهم.

هب ـ إذًا ـ المدعوين لمعارضة القرآن فيهم الأكفاء والأنداد لنبي القرآن في الفطرة والسليقة العربية، أو من هم أكمل منه فيها، أو هبهم جميعًا دونه في تلك المنزلة. فأما الأعلون فسيجيئون على وفق سليقتهم بقول أحسن من قوله. وأما الأنداد فسيجيئون بشيء مثله. وأما الآخرون فلن يكبر عليهم أن يقاربوا ويجيئوا بشيء من مثله، وشيء من هذه المراتب الثلاث لو تم لكان كافيًا في رد الحجة وإبطال التحدي.

ستقول: بل أختار الواقع، وهو أن العرب على اختلاف مراتبهم في البيان لم يرتفعوا إلى طبقة البلاغة المحمدية، وأزعم أن هذا القصور الذاتي الذي قعد بهم عن مجاراته في عامة كلامه هو الذي قعد بهم عن معارضة قرآنه. وإذًا لا يكون هذا العجز حجة لكم على قدسية الأسلوب القرآني كما لم يكن حجة عندكم على قدسية الأسلوب النبوي.

فنجيب: أما أن محمدًا ﷺ كان هو أفصح العرب، وكان له في هذه الفضيلة البيانية المقام الأول بينهم غير مزاحم، فذلك ما لا نماري ـ بل لا نمتري ـ فيه نحن ولا أحد ممن يعرف العربية، غير أننا نسأل ما مبلغ هذا التفاوت الذي كان بينهم وبينه؟ أكان مما يتفق مثله في مجاري العادات بين بعض الناس وبعض في حدود القوة البشرية، أم كان أمرًا شاذًّا خارقًا للعادة بالكلية؟

فأما إن كان كما نعهد شبيهًا بما يكون في العادة بين البليغ والأبلغ، وبين الحسن والأحسن، فلا شك أن هذا النحو من العلو إن حال بينهم وبين المجيء بمثل كلامه كله لم يكن ليحول بينهم وبين قطعة واحدة منه، ولئن أعجزهم هذا القدر اليسير أن يحتذوه على التمام لم يكن ليعجزهم أن ينزلوا منه بمكان قريب. ألا وإننا قد أرخينا لهم العنان في معارضة القرآن بهذا أو ذاك، وأغمضنا لهم فيما يجيئوننا به أن يكون كلًّا أو بعضًا، وكثيرًا أو يسيرًا،

ومماثلًا أو قريبًا من المماثل، فكان عجزهم عن ذلك كله سواء.

وأما إن قيل: إن التفاوت بينه ﷺ وبين سائر البلغاء كان إلى حد انقطاع صلتهم به جملة؛ لاختصاصه من بين العرب ومن بين الناس بفطرة شاذة لا تنتسب إلى سائر الفطر في قليل ولا كثير إلا كما تنتسب القدرة إلى العجز، أو الإمكان إلى الاستحالة، فلا شك أن القول بذلك هو أخو القول بأن الإنسان ما ليس بإنسان، أو هو التسليم بأن ما يجيء به هذا الإنسان لا يكون من عمل الإنسان؛ ذلك أن الطبيعة الإنسانية العامة واحدة، والطبائع الشخصية تقع فيها الأشباه والأمثال في الشيء بعد الشيء وفي الواحد بعد الواحد؛ إن لم يكن ذلك في كل عصر ففي عصور متطاولة، وإن لم يكن في كل فنون الكلام ففي بعض فنونه. وكم رأينا من أناس كثيرة تتشابه قلوبهم وعقولهم وألسنتهم فتتوافق خواطرهم وعباراتهم حينًا، وتتقارب أحيانًا، حتى لقد يخيل إليك أن الروح الساري في القولين روح واحد، وأن النفس ها هنا هو النفس هناك. وكذلك رأينا من الأدباء المتأخرين من يكتب بأسلوب ابن المقفع وعبد الحميد، ومن يكتب بأسلوب الهمذاني والخوارزمي، وهلمّ جرًّا.

فلو كان أسلوب القرآن من عمل صاحبه الإنسان لكان خليقًا أن يجيء بشيء من مثله من كان أشبه بهذا الإنسان مزاجًا، وأقرب إليه هديًا وسمتًا، وألصق به رحمًا، وأكثر عنه أخذًا وتعلمًا، أو لكان جديرًا بأصحابه الذين نزل القرآن بين أظهرهم فقرأوه واستظهروه؛ وتذوقوا معناه وتمثلوه، وترسموا خطواته واغترفوا من مناهله ـ أن يدنوا أسلوبهم شيئًا من أسلوبه على ما تقضي به غريزة التأسي، وشيمة نقل الطباع من الطباع، ولكن شيئًا من ذلك كله لم يكن، وإنما كان قصارى فضل البليغ فيهم كما هو جهد البليغ فينا أن يظفر بشيء يقتبسه منه في تضاعيف مقالته ليزيدها به علوًّا ونباهة شأن.

أسلوب القرآن، ودلالته على المصدرية:

بل نقول: لو كان الأسلوب القرآني صورة لتلك الفطرة المحمدية لوجب على قياس ما أصلته من المقدمات أن ينطبع من هذه الصورة على سائر الكلام

المحمدي ما انطبع منها على أسلوب القرآن؛ لأن الفطرة الواحدة لا تكون فطرتين، والنفس الواحدة لا تكون نفسين ونحن نرى الأسلوب القرآني فنراه ضربًا وحده، ونرى الأسلوب النبوي، فنراه ضربًا وحده لا يجري مع القرآن في ميدان إلا كما تجري محلقات الطير في جو السماء لا تستطيع إليها صعودًا، ثم نرى أساليب الناس فنراها على اختلافها ضربًا واحدًا لا تعلو عن سطح الأرض، فمنها ما يحبو حبوًا، ومنها ما يشتد عدوًا، ونسبة أقواها إلى القرآن كنسبة هذه «السيارات» الأرضية إلى تلك «السيارات» السماوية!

نعم؛ لقد تقرأ القطعة من الكلام النبوي فتطمع في اقتناصها ومجاراتها كما تطمع في اقتناص الطائر أو مجاراته؛ ولقد تقرأ الكلمة من الحكمة فيشتبه عليك أمرها: أمن كلمات النبوة هي أم من كلمات الصحابة أو التابعين؟ ذلك على ما علمت من امتياز الأسلوب النبوي بمزيد الفصاحة ونقاء الديباجة وإحكام السرد. ولكنه امتياز قد يدق على غير المنتهين في هذا الفن. وقد يقصر الذوق وحده عن إدراكه، فيلجأ إلى النقل يستعينه في تمييز بعض الحديث المرفوع من الحديث الموقوف أو المقطوع.

أما الأسلوب القرآني فإنه يحمل طابعًا لا يلتبس معه بغيره، ولا يجعل طامعًا يطمع أن يحوم حول حماه؛ بل يدع الأعناق، تشرئب إليه ثم يردها ناكسة الأذقان على الصدور.

كل من يرى بعينين أو يسمع بأذنين إذا وضع القرآن بإزاء غير القرآن في كفتي ميزان، ثم نظر بإحدى عينيه أو استمع بإحدى أذنيه إلى أسلوب القرآن، وبالأخرى إلى أسلوب الحديث النبوي وأساليب سائر الناس، وكان قد رزق حظ ما من الحاسة البيانية والذوق اللغوي فإنه لا محالة سيؤمن معنا بهذه الحقيقة الجلية، وهي أن أسلوب القرآن لا يدانيه شيء من هذه الأساليب كلها، ونحسب أنه بعد الإيمان بهذه الحقيقة لن يسعه إلا الإيمان بتاليتها. استدلالًا بصنعة «ليس كمثلها شيء» على صانع ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١].

٦ ـ فإن كان السائل من طلاب الحق كما وصفنا، وانتهى من بحثه إلى

حيث أشرنا، فأبصر وسمع، وقايس ووازن، وذاق ووجد، فسوف يتقدم إلينا بكلمته الأخيرة قائلًا: نعم نثلت كنانة الكلام بين يدي، وعجمت سهامها فما وجدت كالقرآن أصلب عودًا، ولقد وردت مناهل القول وتذوقت طعومها فما وجدت كالقرآن أعذب موردًا. والآن آمنت أنه كما وصفتموه نسيج وحده، وأنه يعلو وما يُعْلَى، وأنه يحطم ما تحته، غير أنني وقد أدركت من قوة الأسلوب القرآني وحلاوته ما أدركت ـ لم يزل الذي أحس به من ذلك معنى يتجمجم في الصدر لا أحسن تفسيره ولا أملك تعليله. وما زالت النفس بعد هذا وذاك نزاعة إلى درس تلك الخصائص والمزايا التي استأثر القرآن بها عن سائر الكلام، وكان فيها سر إعجازه اللغوي. فهل من سبيل إلى عرض شيء من ذلك علينا لتطمئن به قلوبنا، ونزداد إيمانًا إلى إيماننا؟

نقول: أما الآن فقد والله طلبت منا جسيمًا، وكلفتنا مرامًا بعيدًا لمثله انتدب العلماء والأدباء من قبلنا وفي عصرنا، فحفيت من دونه أقلامهم، ولم يزيدوا إلا أن ضربوا له الأمثال، واعترفوا بأن ما خفي عليهم منه أكثر مما فطنوا له، وأن الذي وصفوه مما أدركوه أقل مما ضاقت به عباراتهم، ولم تقف به إشاراتهم.

ونحن، وقد أفضت إلينا النوبة من بعدهم، هل تحسب أننا سنسلك سبيلًا غير سبيلهم فنزعم أننا في هذه العجالة سنبرز لك سر الإعجاز جملة؟ كلا، ولا استقراء ما كشفه الناس من جوانبه، كلا، ولا استقصاء ما نحسه نحن من تلك الجوانب. وإنما نريد أن نصور لك بعض تلك الخصائص التي تلاقينا من كتاب الله كلما سمعناه أو تلوناه وتدبرناه. لعلك واجد في القليل منها ما لا تجده في الكثير مما يعده الناس، فإن زادك الناس من ذلك أنواعًا رجونا أن نزيدك من النوع الواحد إقناعًا وانتفاعًا.

أول ما يفجؤك:

دراسة في الأسلوب القرآني:

أول ما يلاقيك ويستدعي انتباهك من أسلوب القرآن الكريم خاصية تأليفه الصوتي في شكله وجوهره.

الجمال الصوتي للقرآن:

دع القارئ المجود يقرأ القرآن يرتله حق ترتيله نازلًا بنفسه على هوى القرآن، وليس نازلًا بالقرآن على هوى نفسه. ثم انتبذ منه مكانًا قصيًّا لا تسمع فيه جرس حروفه، ولكن تسمع حركاتها وسكناتها، ومداتها وغناتها، واتصالاتها وسكتاتها، ثم ألق سمعك إلى هذه المجموعة الصوتية، وقد جردت تجريدًا وأرسلت ساذجة في الهواء. فستجد نفسك منها بإزاء لحن غريب عجيب لا تجده في كلام آخر لو جرد هذا التجريد، وجود هذا التجويد.

ستجد اتساقًا وائتلافًا يسترعي من سمعك ما تسترعيه الموسيقى والشعر، على أنه ليس بأنغام الموسيقى ولا بأوزان الشعر، وستجد شيئًا آخر لا تجده في الموسيقى ولا في الشعر. ذلك أنك تسمع القصيدة من الشعر فإذا هي تتحد الأوزان فيها بيتًا بيتًا، وشطرًا شطرًا، وتسمع القطعة من الموسيقى فإذا هي تتشابه أهواؤها وتذهب مذهبًا متقاربًا. فلا يلبث سمعك أن يمجها، وطبعك أن يملها، إذا أعيدت وكررت عليك بتوقيع واحد. بينما أنت من القرآن أبدًا في لحن متنوع متجدد، تنتقل فيه بين أسباب وأوتاد وفواصل على أوضاع مختلفة، يأخذ منها كل وتر من أوتار قلبك بنصيب سواء، فلا يعروك منه على كثرة ترداده ملالة ولا سأم. بل لا تفتأ تطلب منه المزيد.

هذا الجمال التوقيعي في لغة القرآن لا يخفى على أحد ممن يسمع القرآن، حتى الذين لا يعرفون لغة العرب. فكيف يخفى على العرب أنفسهم؟

المقارنة بين القرآن والشعر:

وترى الناس قد يتساءلون: لماذا كانت العرب إذا اختصمت في القرآن قارنت بينه وبين الشعر نفيًا وإثباتًا، ولم تعرض لسائر كلامها من الخطابة وغيرها؟

وأنت، فهل تبينت ها هنا الجواب، وهديت إلى السر الذي فطنت له العرب، ولم يفطن له المستعربون؟

إن أول شيء أحسته تلك الأذن العربية في نظم القرآن هو ذلك النظام الصوتي البديع الذي قسمت فيه الحركة والسكون تقسيمًا منوعًا يجدد نشاط السامع لسماعه، ووزعت في تضاعيفه حروف المد والغنة توزيعًا بالقسط الذي يساعد على ترجيع الصوت به وتهادي النفس به آنًا بعد آن، إلى أن يصل إلى الفاصلة الأخرى فيجد عندها راحته العظمى، وهذا النحو من التنظيم الصوتي إن كانت العرب قد عمدت إلى شيء منه في أشعارها فذهبت فيها إلى حد الإسراف في الاستهواء، ثم إلى حد الإملال في التكرير. فإنها ما كانت تعهده قط ولا كان يتهيأ لها بتلك السهولة في منثور كلامها سواء منه المرسل والمسجوع؛ بل كان يقع لها في أجود نثرها عيوب تغض من سلاسة تركيبه، ولا يمكن معها إجادة ترتيله إلا بإدخال شيء عليه أو حذف شيء منه.

لا عجب إذًا أن يكون أدنى الألقاب إلى القرآن في خيال العرب أنه شعر؛ لأنها وجدت في توقيعه هزة لا تجد شيئًا منها إلا في الشعر. ولا عجب أن ترجع إلى أنفسها، فتقول: ما هو بشعر؛ لأنه ـ كما قال الوليد ـ ليس على أعاريض الشعر في رجزه ولا في قصيده. ثم لا عجب أن تجعل مرد هذه الحيرة أخيرًا إلى أنه ضرب من السحر؛ لأنه جمع بين طرفي الإطلاق والتقييد في حد وسط، فكان له من النثر جلاله وروعته، ومن الشعر جماله ومتعته.

الترتيب الصوتي للحروف القرآنية:

فإذا ما اقتربت بأذنك قليلًا قليلًا، فطرقت سمعك جواهر حروفه خارجة من مخارجها الصحيحة، فاجأتك منه لذة أخرى في نظم تلك الحروف ورصفها وترتيب أوضاعها فيما بينها؛ هذا ينقر وذاك يصفر، وثالث يهمس ورابع يجهر، وآخر ينزلق عليه النفَس، وآخر يحتبس عنده النفس. وهلمّ جرًّا، فترى الجمال اللغوي ماثلًا أمامك في مجموعة مختلفة مؤتلفة لا كركرة ولا ثرثرة، ولا رخاوة ولا معاظلة، ولا تناكر ولا تنافر. وهكذا ترى كلامًا ليس بالحضري الفاتر، ولا بالبدوي الخشن؛ بل تراه وقد امتزجت فيه جزالة البادية وفخامتها برقة الحاضرة وسلاستها، وقدر فيها الأمر تقديرًا لا يبغي بعضهما على بعض. فإذا مزيج منهما كأنما هو عصارة اللغتين وسلالتهما، أو كأنما هو

نقطة الاتصال بين القبائل، عندها تلتقي أذواقهم، وعليها تأتلف قلوبهم.

ومن هذه الخصوصية والتي قبلها تتألف القشرة السطحية للجمال القرآني. وليس الشأن في هذا الغلاف إلا كشأن الأصداف مما تحويه من اللآلئ النفيسة، فإنه جلت قدرته قد أجرى سُنَّته في نظام هذا العالم أن يغشي جلائل أسراره بأستار لا تخلو من متعة وجمال، ليكون ذلك من عوامل حفظها وبقائها بتنافس المتنافسين فيها وحرصهم عليها. انظر كيف جعل باعثة الغذاء ورابطة المحبة قوامًا لبقاء الإنسان فردًا وجماعة. فكذلك لما سبقت كلمته أن يصون علينا نفائس العلوم التي أودعها هذا الكتاب الكريم قضت حكمته أن يختار لها صوانًا يحببها إلى الناس بعذوبته، ويغريهم عليها بطلاوته، ويكون بمنزلة «الحداء» يستحث النفوس على السير إليها. ويهون عليها وعثاء السفر في طلب كمالها. لا جرم اصطفى لها من هذا اللسان العربي المبين ذلك القالب العذب الجميل. ومن أجل ذلك سيبقى صوت القرآن أبدًا في أفواه الناس وآذانهم ما دامت فيهم حاسة تذوق وحاسة تسمع، وإن لم يكن لأكثرهم قلوب يفقهون بها حقيقة سره، وينفذون بها إلى بعيد غوره ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩].

هل عرفت أن نظم القرآن الكريم يجمع إلى الجمال عزة وغرابة؟ وهل عرفت أن هذا الجمال كان قوة إلٰهية حفظ بها القرآن من الفقد والضياع؟

فاعرف الآن أن هذه الغرابة كانت قوة أخرى قامت بها حجة القرآن في التحدي والإعجاز، واعتصم بها من أيدي المعارضين والمبدلين، وأن ذلك الجمال ما كان ليكفي وحده في كف أيديهم عنه؛ بل كان أجدر أن يغريهم به. ذلك أن الناس ـ كما يقول الباقلاني ـ: إذا استحسنوا شيئًا اتبعوه، وتنافسوا في محاكاته بباعث الجبلة.

وكذلك رأينا أصحاب هذه الصناعة يتبع بعضهم بعضًا فيما يستجيدونه من الأساليب، وربما أدرك اللاحق فيهم شأو السابق أو أربى عليه، كما صنع ابن العميد بأسلوب الجاحظ، وكما يصنع الكتاب والخطباء اليوم في اقتداء بعضهم ببعض.

وما أساليب الناس على اختلاف طرائقها في النثر والشعر إلا مناهل موروودة، ومسالك معبدة، تؤخذ بالتعلم، وتراض الألسنة والأقلام عليها بالمرانة، كسائر الصناعات.

فما الذي منع الناس أن يخضعوا أسلوب القرآن لألسنتهم وأقلامهم وهم شرع في استحسان طريقته، وأكثرهم الطالبون لإبطال حجته؟

ما ذاك إلا أن فيه منعة طبيعية كفت ولا تزال تكف أيديهم عنه، ولا ريب أن أول ما تلاقيك هذه المناعة فيما صورناه لك من غريب تأليفه في نيته، وما اتخذه في رصف حروفه وكلماته، وجمله وآياته، من نظام له سمت وحده، وطابع خاص به، خرج فيه عن هيئة كل نظم تعاطاه الناس أو يتعاطونه. فلا جرم لم يجدوا له مثالًا يحاذونه به، ولا سبيلًا يسلكونه إلى تذليل منهجه، وآية ذلك أن أحدًا لو حاول أن يدخل عليه شيئًا من كلام الناس من السابقين منهم أو اللاحقين، من الحكماء أو البلغاء أو النبيين والمرسلين، لأفسد بذلك مزاجه في فهم كل قارئ ولجعل نظامه يضطرب في أذن كل سامع، وإذًا لنادى الداخل على نفسه بأنه واغلٌ دخيلٌ، ولنفاه القرآن عن نفسه كما ينفي الكير خبث الحديد ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ﴿٤١﴾ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢].

فإذا أنت لم يلهك جمال العطاء عما تحته من الكنز الدفين، ولم تحجبك بهجة الأستار عما وراءها من السر المصون؛ بل فَليتَ القشرة عن لبها، وكشفت الصدفة عن درها، فنفذت من هذا النظام اللفظي إلى ذلك النظام المعنوي، تجلى لك ما هو أبهى وأبهر، ولقيك منه ما هو أروع وأبدع.

لا نريد أن نحدثك ها هنا عن معاني القرآن وما حوته من العلوم الخارجة عن متناول البشر، فإن لهذا الحديث موضعًا يجيء ـ إن شاء الله تعالى ـ في بحث «الإعجاز العلمي» وحديثنا كما ترى لا يزال في شأن «الإعجاز اللغوي» وإنما اللغة ألفاظ.

بيد أن هذه الألفاظ ينظر فيها تارة من حيث هي أبنية صوتية مادتها الحروف وصورتها الحركات والسكنات من غير نظر إلى دلالتها. وهذه الناحية

قد مضى لنا القول فيها آنفًا، وتارة من حيث هي أداة لتصوير المعاني ونقلها من نفس المتكلم إلى نفس المخاطب بها، وهذه هي الناحية التي سنعالجها الآن، ولا شك أنها هي أعظم الناحيتين أثرًا في الإعجاز اللغوي الذي نحن بصدده؛ إذ اللغات تتفاضل من حيث هي بيان؛ أكثر من تفاضلها من حيث هي أجراس وأنغام.

أما النظر في المعاني القرآنية من جهة ما فيها من العلوم العجيبة فتلك خطوة أخرى ونظرة خارجة عن البحث اللغوي جملة؛ إذ الفضيلة البيانية إنما تعتمد دقة التصوير وإجادة التعبير عن المعنى كما هو، سواء عندها أن يكون ذلك المعنى من جنس ما تتناوله عقول الناس أو لا يكون؛ بل سواء عندها أن يكون ذلك المعنى حقيقة أو خيالًا؛ وأن يكون هدى أو ضلالًا؛ عكس الفضيلة العلمية، فإنها عائدة إلى المعنى في نفسه على أي صورة أخرجته، وبأي لغة عبرت عنه.

نعم؛ قد تتفاوت اللغات في الوفاء بحق المعنى، فيكون التعبير الجيد مما يزيد في قيمته العلمية، لكن النظر ها هنا في قيمة البيان لا في قيمة المبين فلا تعجل علينا بتلك النظرة العلمية حتى نفرغ من هذه النظرة اللغوية.

بيان بعض الخصائص البيانية للقرآن الكريم:

والآن فلنبدأ وصفنا لبعض خصائص القرآن البيانية، ولنرتبها على أربع مراتب:

١ ـ القرآن في قطعة قطعة منه.

٢ ـ القرآن في سورة سورة منه.

٣ ـ القرآن فيما بين بعض السور وبعض.

٤ ـ القرآن في جملته.

أولًا: القرآن في قطعة قطعة منه:

أسلوب القرآن تلتقي عنده نهايات الفضيلة كلها، على تباعد ما بين أطرافها:

لسنا ندري والله ماذا نقول لك في أسلوب معجز في وصفه، كما هو

معجز في نفسه؟ غير أننا نقول كلمة هي جملة القول فيه، وهي أنه «تلتقي عنده نهايات الفضيلة كلها على تباعد ما بين أطرفها».

هذه كلمة تحتاج تفسيرًا طويلًا يمتلئ به الصدر ولا ينطلق به اللسان، وكل ما سنحاوله أن نفسر لك جانبًا منها بقدر الطاقة، غير أننا قبل أن نحدثك في هذا الجانب عن القرآن سنحدثك عن كلام الناس حديثًا يفهمه كل من عالج صنعة البيان بنفسه، لتعرف من وجوه النقص ها هنا وجوه الكمال هناك، ومن أبواب العجز ها هنا أسباب الإعجاز هناك:

١ ـ «القصد في اللفظ» و«الوفاء بحق المعنى»:

نهايتان كل من حاول أن يجمع بينهما وقف منهما موقف الزوج بين ضرتين لا يستطيع أن يعدل بينهما دون ميل ما إلى إحداهما:

فالذي يعمد إلى ادخار لفظه وعدم الإنفاق منه إلا على حد الضرورة لا ينفك من أن يحيف على المعنى قليلًا أو كثيرًا، ذلك أنه إما أن يؤدي لك مراده جملة لا تفصيلًا، فيكون سبيله سبيل من يقول في باب المحاجة: «صدقوا، أو كذبوا» وفي باب الوصف: «حسن، أو قبيح» وفي باب الإخبار: «كان أو لم يكن» وفي باب الطلب: «افعل، أو لا تفعل» لا زائد على ذلك. وإما أن يذهب فيه إلى شيء من التفصيل، ولكنه إذ يأخذه الحذر من الإكثار والإسراف يبذل جهده في ضم أطرافه وحذف ما استطاع من أدوات التمهيد والتشويق، ووسائل التقريب والتثبيت، وما إلى ذلك مما تمس إليه حاجة النفس في البيان، حتى يخرجه ثوبًا متقلصًا يقصر عن غايته، أو هيكلًا من العظم لا يكسوه لحم ولا عصب، ورب حرف واحد ينقص من الكلام يذهب بمائه ورونقه، ويكشف شمس فصاحته، ورب اختصار يطوي الكلام طيًّا يزهق روحه ويعمي طريقه؛ ويرد إيجازه عِيًّا وإلغازًا.

والذي يعمد إلى الوفاء بحق المعنى وتحليله إلى عناصره؛ وإبراز كل دقائقه «بقدر ما يحيط به علمه وما يؤديه إليه إلهامه» لا يجد له بدًّا من أن يمد في نفسه مدًّا؛ لأنه لا يجد في القليل من اللفظ ما يشفي صدره، ويؤدي عن نفسه رسالتها كاملة. فإذا أعطى نفسه حظها من ذلك لا يلبث أن يباعد ما بين

أطراف كلامه، ويبطئ بك في الوصول إلى غايته، فتحس بقوة نشاطك وباعثة إقبالك آخذتين في التضاؤل والاضمحلال.

عامة من نعرفهم من الفصحاء ـ قدامى ومحدثين ـ يؤتون من هذا الجانب غالبًا، أعني: جانب الإملال والإسراف، لا جانب الإخلال والإجحاف. وأكثرهم تجمح بهم شهوة البيان إلى أبعد من هذا الحد، فمنهم من يذهب إلى التكليف والتفصح باستعمال الغريب من المفردات والتراكيب، فيكلفك أن تبدي وتعيد وتقبل وتدبر حتى تهتدي إلى وجه مراده، وهكذا لا يزداد كلامه بالبسط إلا ضيقًا عن الفهم. ومنهم من يُلقي حول المعنى ركامًا من الحشو والفضول ينوء بحمله، أو يلبسه ثوبًا فضفاضًا من المترادف والمتقارب يتعثر في أذياله. يحسب أنه يوفي لك المعنى ويحدده، وفي الحق إنما ينشره ويبدده. ولعل أمثل هؤلاء طريقة من لو حذفت شطر كلامه لأغناك عنه ثاني شطريه.

ذلك على أن البلغاء مهما أوجفوا من ركابهم، ومهما أجلبوا بخيلهم ورجلهم لا يبلغ الواحد منهم بعمله غاية أمله، وإنما يصل كما قلنا إلى كمال نسبي «بقدر ما يحيط به علمه، وما يؤديه إليه إلهامه في الحال» أما الوفاء بالمعنى حق وفائه بحيث لا يخطئه عنصر منه ولا حلية من حلاه ولا ينضاف إليه عرض غريب عنه يعد رقعة في ثوبه، ولا ينقلب فيه وضع من أوضاعه يغض من حسن تقويمه، وبحيث لا سبيل فيه إلى نقض أو اقتراح جديد؛ فذلك أمر لا يستطيع أن ينتحله رجل اكتوى بنار البيان، فضلًا عن أن ينحله لإنسان غيره.

وآية ذلك أنك تراه حين تعقب كلام نفسه في الفَيْنَة بعد الفينة يجد فيه زائدًا يمحوه، وناقصًا يثبته؛ ويجد فيه ما يهذب ويبدل، وما يقدم أو يؤخر، حتى يسلك سبيله إلى النفس سويًّا. ولعله لو رجع إليه سبعين مرة لكان له في كل مرة نظرة. وكلما كان أنفذ بصرًا وأدق حسًّا، كان أقل من ذلك قناعة وأبعد همًّا؛ إذ يرى وراء جهده غاية هي المثل الأعلى الذي يطمح إليه ولا يطاوعه، والكمال البياني الذي يتعلق به خياله ولا يناله ﴿كَبَٰسِطِ كَفَّيۡهِ إِلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦۚ﴾ [الرعد: ١٤].

هذا حظ الكلام البليغ عند قائله، فما ظنك بناقديه ومنافسيه؟

هذا؛ وهو يعمد إلى غاية واحدة، فكيف لو عمد معها إلى الغاية الأخرى، وحاول أن يضع هذه الثروة المعنوية في لفظ قاصد؟ وأنَّى يكون له ذلك وهو سجين هذه الفطرة الإنسانية التي لا تقرب به من أحد طرفي الطريق إلا بمقدار ما تبعد به عن الطرف الآخر؟

ولئن ظفرت بأحد وُفِّق لتقريب تينك الغايتين إلى حد ما في جملة أو جملتين، فتربص به كيف يكون أمره بعد ذلك. وانظر كيف يدركه الكلام والإعياء وفترة الطبع الإنساني فينحل من عقدة كلامه ما كان وثيقًا، ويذبل من زهرته ما كان غضًّا طريًّا، ثم لا يعود إلى قوته إلا في الشيء بعد الشيء، كما تصادف في التراب قطعة من التبر ها هنا وقطعة هنالك. فنقول: هذا نفيس جيد، وهذا أنفس وأجود، وهذا هو واسطة العقد وبيت القصيد.

سل العلماء بنقد الشعر والكلام: «هل رأيتم قصيدة أو رسالة كلها أو جلها معنى ناصعًا، ولفظًا جامعًا، ونظمًا رائعًا؟»، لقد أجمعت كلمتهم على أن أبرع الشعراء لم يبلغوا مرتبة الإجادة إلا في أبيات محدودة، من قصائد معدودة، وكان لهم من وراء ذلك المتوسط والرديء، والغث والمستكره، وكذلك قالوا في الكتاب والخطباء، والأمر فيهم أبين.

فإن سرك أن ترى كيف تجتمع هاتان الغايتان على تمامهما بغير فترة ولا انقطاع، فانظر حيث شئت من القرآن الكريم، تجد بيانًا قد قدر على حاجة النفس أحسن تقدير، فلا تحس فيه بتخمة الإسراف ولا بمخمصة التقتير، يؤدي لك من كل معنى صورة نقية وافية: «نقية» لا يشوبها شيء مما هو غريب عنها، «وافية» لا يشذ عنها شيء من عناصرها الأصلية ولواحقها الكمالية، كل ذلك في أوجز لفظ وأنقاه. ففي كل جملة منه جهاز من أجهزة المعنى، وفي كل كلمة منه عضو من أعضائه، وفي كل حرف منه جزء بقدره، وفي أوضاع كلماته من جمله، وأوضاع جمله من آياته سر الحياة الذي ينتظم المعنى بأدائه.

وبالجملة؛ ترى ـ كما يقول الباقلاني: «محاسن متوالية، وبدائع تترا».

ضع يدك حيث شئت من المصحف، وعد ما أحصته كفك من الكلمات عدًّا، ثم أحصِ عدتها من أبلغ كلام تختاره خارجًا عن الدفتين، وانظر نسبة ما حواه هذا الكلام من المعاني إلى ذاك. ثم انظر: كم كلمة تستطيع أن تسقطها أو تبدلها من هذا الكلام دون إخلال بغرض قائله؟ وأية كلمة تستطيع أن تسقطها أو تبدلها هناك؟ فكتاب الله تعالى ـ كما يقول ابن عطية: «لو نزعت منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم توجد»؛ بل هو كما وصفه الله: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [هود: ١١].

٢ ـ «خطاب العامة» و«خطاب الخاصة»:

وهاتان غايتان أخريان متباعدتان عند الناس، فلو أنك خاطبت الأذكياء بالواضح المكشوف الذي تخاطب به الأغبياء لنزلت بهم إلى مستوًى لا يرضونه لأنفسهم في الخطاب، ولو أنك خاطبت العامة باللمحة والإشارة التي تخاطب بها الأذكياء لجئتهم من ذلك بما لا تطيقه عقولهم، فلا غنى لك ـ إن أردت أن تعطي كلتا الطائفتين حظها كاملًا من بيانك ـ أن تخاطب كل واحدة منها بغير ما تخاطب به الأخرى؛ كما تخاطب الأطفال بغير ما تخاطب به الرجال، فأما أن جملة واحدة تلقى إلى العلماء والجهلاء، وإلى الأذكياء والأغبياء، وإلى السوقة والملوك فيراها كل منهم مقدرة على مقياس عقله وعلى وفق حاجته فذلك ما لا تجده على أتمه إلا في القرآن الكريم. فهو قرآن واحد يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير، ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوي على أفهامهم، ولا يحتاجون فيه إلى ترجمان وراء وضع اللغة، فهو متعة العامة والخاصة على السواء، ميسر لكل من أراد ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ۝١٧﴾ [القمر: ١٧].

٣ ـ «إقناع العقل» و«إمتاع العاطفة»:

وفي النفس الإنسانية قوتان: قوة تفكير، وقوة وجدان، وحاجة كل واحدة منهما غير حاجة أختها. فأما إحداهما فتنقب عن الحق لمعرفته، وعن الخير للعمل به، وأما الأخرى فتسجل إحساسها بما في الأشياء من لذة وألم،

والبيان التام هو الذي يوفي لك هاتين الحاجتين ويطير إلى نفسك بهذين الجناحين، فيؤتيها حظها من الفائدة العقلية والمتعة الوجدانية معًا.

فهل رأيت هذا التمام في كلام الناس؟

لقد عرفنا كلام العلماء والحكماء، وعرفنا كلام الأدباء والشعراء، فما وجدنا من هؤلاء ولا هؤلاء إلا غلوًّا في جانب، وقصورًا في جانب.

«فأما» الحكماء فإنما يؤدون إليك ثمار عقولهم غذاءً لعقلك. ولا تتوجه نفوسهم إلى استهواء نفسك واختلاب عاطفتك. فتراهم حين يقدمون إليك حقائق العلوم لا يأبهون لما فيها من جفاف وعري ونبو عن الطباع.

«وأما» الشعراء فإنما يسعون إلى استثارة وجدانك، وتحريك أوتار الشعور من نفسك، فلا يبالون بما صوروه لك أن يكون غيًّا أو رشدًا؛ وأن يكون حقيقة أو تخيلًا. فتراهم جادين وهم هازلون، يستبكون وإن كانوا لا يبكون، ويُطربون وإن كانوا لا يطربون ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦] وما بعدها.

وكل امرئ حين يفكر فإنما هو فيلسوف صغير. وكل امرئ حين يحس ويشعر فإنما هو شاعر صغير، فسل علماء النفس: «هل رأيتم أحدًا تتكافأ فيه قوة التفكير وقوة الوجدان وسائر القوى النفسية على سواء؟ ولو مالت هذه القوى إلى شيء من التعادل عند قليل من الناس فهل ترونها تعمل في النفس دفعة ونسبة واحدة؟» يجيبوك بلسان واحدة: «كلا؛ بل لا تعمل إلا مناوبة في حال بعد حال، وكلما تسلطت واحدة منهن اضمحلت الأخرى وكاد ينمحي أثرها. فالذي ينهمك في التفكير تتناقص قوة وجدانه، والذي يقع تحت تأثير لذة أو ألم يضعف تفكيره، وهكذا لا تقصد النفس الإنسانية إلى هاتين الغايتين قصدًا واحدًا، وإلا لكانت مقبلة مدبرة معًا. وصدق الله: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: ٤].

فكيف تطمع من إنسان في أن يهب لك هاتين الطلبتين على سواء، وهو لم يجمعهما في نفسه على سواء؟ وما كلام المتكلم إلا صورة الحال الغالبة عليه من بين تلك الأحوال.

هذا مقياس تستطيع أن تتبين به في كل لسان وقلم أي القوتين كان خاضعًا لها حين قال أو كتب: «فإذا» رأيته يتجه إلى تقرير حقيقة نظرية أو وصف طريقة عملية قلت: هذا ثمرة الفكرة. «وإذا» رأيته يعمد إلى تحريض النفس أو تنفيرها، وقبضها أو بسطها، واستثارة كوامن لذتها أو ألمها، قلت: هذا ثمرة العاطفة. «وإذا» رأيته قد انتقل من أحد هذين الضربين إلى الآخر فتفرغ له بعد ما قضى وطره من سابقه، كما ينتقل من غرض إلى غرض، عرفت بذلك تعاقب التفكير والشعور على نفسه.

وأما أن أسلوبًا واحدًا يتجه اتجاهًا واحدًا ويجمع في يديك هذين الطرفين معًا، كما يحمل الغصن الواحد من الشجرة أوراقًا وأزهارًا وأثمارًا معًا، أو كما يسري الروح في الجسد والماء في العود الأخضر، فذلك ما لا تظفر به في كلام بشر، ولا هو من سنن الله في النفس الإنسانية.

فمن لك إذًا بهذا الكلام الواحد الذي يجيء من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضي حتى أولئك الفلاسفة المتعمقين. ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضي حتى هؤلاء الشعراء المرحين؟

ذلك الله ربّ العالمين، فهو الذي لا يشغله شأن عن شأن. وهو القادر على أن يخاطب العقل والقلب معًا بلسان. وأن يمزج الحق والجمال معًا يلتقيان ولا يبغيان. وأن يخرج من بينهما شرابًا خالصًا سائغًا للشاربين، وهذا هو ما تجده في كتابه الكريم حيثما توجهت؛ ألا تراه في فسحة قصصه وأخباره لا ينسى حق العقل من حكمة وعبرة؟

أوَ لا تراه في معمعة براهينه وأحكامه لا ينسى حظ القلب من تشويق وترقيق، وتحذير وتنفير، وتهويل وتعجيب، وتبكيت وتأنيب؟ يبث ذلك في مطالع آياته ومقاطعها وتضاعيفها ﴿تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣]، ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ ۝١٤﴾ [الطارق: ١٣، ١٤].

٤ ـ «البيان» و«الإجمال»:

وهذه عجيبة أخرى تجدها في القرآن ولا تجدها فيما سواه. ذلك أن

الناس إذا عمدوا إلى تحديد أغراضهم لم تتسع لتأويل. وإذا أجملوها ذهبوا إلا الإبهام أو الإلباس. أو إلى اللغو الذي لا يفيد. ولا يكاد يجتمع لهم هذان الطرفان في كلام واحد.

وتقرأ القطعة من القرآن فنجد في ألفاظها من الشفوف، والملاسة والإحكام والخلو من كل غريب عن الغرض ما يتسابق به مغزاها إلى نفسها دون كد خاطر ولا استعادة حديث. كأنك لا تسمع كلامًا ولغات بل ترى صورًا وحقائق ماثلة. وهكذا يخيل إليك أنك قد أحطت به خُبرًا ووقفت على معناه محدودًا؛ هذا ولو رجعت إليه كرّة أخرى لرأيتك منه بإزاء معنى جديد غير الذي سبق إلى فهمك أول مرة، وكذلك. حتى ترى للجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة وجوهًا عدة. كلها صحيح أو محتمل للصحة، كأنما هي فص من الماس يعطيك كل ضلع منه شعاعًا، فإذا نظرت إلى أضلاعه جملة بهرتك بألوان الطيف كلها، فلا تدري ماذا تأخذ عينك وماذا تدع. ولعلك لو وكلت النظر فيها إلى غيرك رأى منها أكثر مما رأيت. وهكذا نجد كتابًا مفتوحًا مع الزمان يأخذ كل منه ما يسر له؛ بل ترى محيطًا مترامي الأطراف لا تحده عقول الأفراد ولا الأجيال.

ألم تر كيف وسع الفرق الإسلامية على اختلاف منازعها في الأصول والفروع؟ وكيف وسع الآراء العلمية على اختلاف وسائلها في القديم والحديث؟ وهو على لينه للعقول والأفهام صلب متين. لا يتناقض ولا يتبدل. يحتج به كل فريق لرأيه، ويدعيه لنفسه، وهو في سموه فوق الجميع يطل على معاركهم حوله، وكأن لسان حاله يقول لهؤلاء وهؤلاء: ﴿كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾﴾ [الإسراء: ٨٤].

مثال على الخصائص البيانية للقرآن:

ها نحن أولاء قد عرضنا لك جانبًا من تلك العجائب البيانية التي لا تنال مثلها أيدي الناس. وها قد أعطيناك في حاشية كل منها نموذجًا صغيرًا، يفتح لك الباب إلى احتذائه في سائر القرآن. فهل ترى في هذا وفاءً بما

وعدناك، وبما عودناك، من التقفية على آثار التفصيل بشيء من التطبيق والتمثيل؟ أم لا تزال بحاجة إلى المزيد من هذه الأمثلة؟!

سنزيدك، وسنوجه نظرك بنوع خاص إلى دقة التعبير القرآني ومتانة نظمه. وعجيب تصرفه، حتى يؤدي لك المعنى الوافر الثري، في اللفظ القاصد النقي، إذ كانت هذه الخاصة الأولى ـ من الخواص التي ذكرناها ـ أحوج إلى التوقيف والإرشاد.

ولا تحسبن أننا سنضرب لك الأمثال بتلك الآيات الكريمة التي وقع اختيار الناس عليها وتواصفوا الإعجاب بها؛ كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾ الآية [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وأشباههما. بل نريد أن نجيئك بمثال من عُروض القرآن في معنى لا يأبه له الناس ولا يقع اختيارهم على مثله عادة. ليكون دليلًا على ما وراءه.

يقول الله تعالى في ذكر حِجَاج اليهود: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَيَكۡفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَهُمۡۗ قُلۡ فَلِمَ تَقۡتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبۡلُ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٩١﴾﴾ [البقرة: ٩١] والآيتان بعدها.

هذه قطعة من فصل من قصة بني إسرائيل، والعناصر الأصلية التي تبرزها لنا هذه الكلمات القليلة تتلخص فيما يلي:

١ ـ مقالة ينصح بها الناصح لليهود، إذ يدعوهم إلى الإيمان بالقرآن.

٢ ـ إجابتهم لهذا الناصح بمقالة تنطوي على مقصدين.

٣ ـ الرد على هذا الجواب بركنيه، من عدة وجوه.

وأقسمُ لو أن محاميًا بليغًا وكلت إليه الخصومة بلسان القرآن في هذه القضية، ثم هُدي إلى استنباط هذه المعاني التي تختلج في نفس الداعي والمدعو لما وسعه في أدائها أضعاف أضعاف هذه الكلمات. ولعله بعد ذلك لا يفي بما حولها من إشارات واحتراسات وآداب وأخلاق.

قال الناصح لليهود: آمنوا بالقرآن كما آمنتم بالتوراة؛ ألستم قد آمنتم

بالتوراة التي جاء بها موسى لأنها أنزلها الله؛ فالقرآن الذي جاء به محمد أنزله الله، فآمنوا به كما آمنتم بها.

فانظر كيف جمع القرآن هذا المعنى الكثير في هذا اللفظ الوجيز ﴿ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾. وسر ذلك أنه عدل بالكلام عن صريح اسم القرآن إلى كنايته، فجعل دعاءهم إلى الإيمان به دعاء إلى الشيء بحجته، وبذلك أخرج الدليل والدعوى في لفظ واحد.

ثم انظر كيف طوى ذكر المنزل عليه فلم يقل: آمنوا بما أنزل الله «على محمد» مع أن هذا جزء متمم لوصف القرآن المقصود بالدعوة. أتدري لم ذلك؟. لأنه لو ذكر لكان في نظر الحكمة البيانية زائدًا، وفي نظر الحكمة الإرشادية مفسدًا.

أما **الأول**: فلأن هذه الخصوصية لا مدخل لها في الإلزام، فأدير الأمر على القدر المشترك وعلى الحد الأوسط الذي هو عمود الدليل.

وأما **الثاني**: فلأن إلقاء هذا الاسم على مسامع الأعداء من شأنه أن يخرج أضغانهم ويثير أحقادهم فيؤدي إلى عكس ما قصده الداعي من التأليف والإصلاح.

ذلك إلى ما في هذا الحذف من الإشارة إلى طابع الإسلام، وهو أنه ليس دين تفريق وخصومة؛ بل هو جامع ما فرّقه الناس من الأديان، داع إلى الإيمان بالكتب كلها على سواء: بما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط، وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم. لا نفرق بين شيء من كتبه، كما لا نفرق بين أحد من رسله.

كان جواب اليهود أن قالوا: إن الذي دعانا للإيمان بالتوراة ليس هو كونها أنزلها الله فحسب؛ بل إننا آمنا بها لأن الله أنزلها علينا، والقرآن لم ينزله علينا، فلكم قرآنكم ولنا توراتنا، ولكل أمة شرعة ومنهاج.

هذا هو المعنى الذي أوجزه القرآن في قوله: ﴿نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا﴾ وهذا هو **المقصد الأول**. وقد زاد في إيجاز هذه العبارة أن حذف منها

فاعل الإنزال وهو لفظ الجلالة؛ لأنه تقدم ذكره في نظيرتها.

من البين أن اقتصارهم على الإيمان بما أنزل عليهم يومئ إلى كفرانهم بما أنزل على غيرهم، وهذا هو **المقصد الثاني**. ولكنهم تحاشوا التصريح به لما فيه من شناعة التسجيل على أنفسهم بالكفر، فأراد القرآن أن يبرزه. انظر كيف أبرزه؟ إنه لم يجعل لازم مذهبهم مذهبًا لهم، ولم يدخل مضمون قولهم في جملة ما نقله من كلامهم؛ بل أخرجه في معرض الشرح والتعليق على مقالتهم: فقال: ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ أليس ذلك هو غاية الأمانة في النقل؟

ثم انظر إلى التعبير عن القرآن بلفظ ﴿بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ فإن لهذه الكلمة وجهًا تعم به غير القرآن ووجهًا تخص به هذا العموم. ذلك أنهم كما كفروا بالقرآن المنزل على محمد ﷺ كفروا بالإنجيل المنزل على عيسى، وكلاهما وراء التوراة؛ أي: جاء بعدها. ولكنهم لم يكفروا بما قبل التوراة من صحف إبراهيم مثلًا. وهكذا تراه قد حدد الجريمة تمام التحديد باستعمال هذا اللفظ الجامع المانع. وهذا هو غاية الإنصاف وتحري الصدق في الاتهام.

جاء دور الرد والمناقشة فيما أعلنوه وما أسروه.

فتراه لا يبدأ بمحاورتهم في دعوى إيمانهم بكتابهم؛ بل يتركها مؤقتًا كأنها مسلَّمة ليبني عليها وجوب الإيمان بغيره من الكتب، فيقول: كيف يكون إيمانهم بكتابهم باعثًا على الكفر بما هو حق مثله؟ ـ لا؛ بل ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾ كله ـ وهل يعارض الحق حتى يكون الإيمان بأحدهما موجبًا للكفر بالآخر؟

ثم يترقى فيقول: وليس الأمر بين هذا الكتاب الجديد وبين الكتب السابقة عليه كالأمر بين كل حق وحق «فقد يكون الشيء حقًّا وغيره حقًّا فلا يتكاذبان، ولكنهما في شأنين مختلفين فلا يشهد بعضهما لبعض. أما هذا الكتاب فإنه جاء شاهدًا و﴿مُصَدِّقًا﴾ لما بين يديه من الكتب. فأنَّى يكذب به من يؤمن بها؟!

ثم يستمر في إكمال هذا الوجه قائلًا: ولو أن التحريف أو الضياع الذي نال من هذه الكتب قد ذهب بمعالم الحق فيها جملة لكان لهم بعض العذر في تكذيبهم بالقرآن؛ إذ يحق لهم أن يقولوا: «إن البقية المحفوظة من هذه الكتب

في عصرنا ليس بينها وبين القرآن هذا التطابق والتصادق، فليس الإيمان بها موجبًا للإيمان به». بل لو أن هذه البقية ليست عندهم ولكنهم كانوا عن دراستها غافلين، لكان لهم مثل ذلك العذر. أما وهذا القرآن مصدق لما هو قائم من الكتاب في زمنهم وبأيديهم ويدرسونه بينهم فبماذا يعتذرون وأنى يذهبون؟! هذا المعنى كله يؤديه لنا القرآن بكلمة ﴿لِّمَا مَعَهُمْۗ﴾.

فانظر إلى الإحكام في صنعة البيان: إنما هي كلمة رُفعت وأخرى وُضعت في مكانها عند الحاجة إليها؛ فكانت هذه الكلمة حسمًا لكل عذر، وسدًّا لكل باب من أبواب الهرب؛ بل كانت هذه الكلمة وحدها بمثابة حركة تطويق للخصم تمت في خطوة واحدة، وفي غير ما جلبة ولا طنطنة.

ولما قضى وطر النفس من هذا الجانب المطوي الذي ساقه مساق الاعتراض والاستطراد، استوى إلى الرد على المقصد الأصلي الذي تبجحوا بإعلانه والافتخار به، وهو دعواهم الإيمان بما أنزل عليهم، فأوسعهم إكذابًا وتفنيدًا، وبين أن داء الجحود فيهم داء قديم، قد أشربوه في قلوبهم ومضت عليه القرون حتى أصبح مرضًا مزمنًا، وأن الذي أتوه اليوم من الكفر بما أنزل على محمد ﷺ ما هو إلا حلقة متصلة بسلسلة كفرهم بما أنزل عليهم؛ وساق على ذلك الشواهد التاريخية المفظعة التي لا سبيل لإنكارها، في جهلهم بالله، وانتهاكهم لحرمة أنبيائه، وتمردهم على أوامره: ﴿فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنۢبِيَآءَ ٱللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝٩١﴾.

١ ـ تأمل كيف أن هذا الانتقال كانت النفس قد استعدت له في آخر المرحلة السابقة؛ إذ يفهم السامع من تكذيبهم بما يصدق كتابهم أنهم صاروا مكذبين بكتابهم نفسه؛ وهل الذي يكذب من يُصدقك يبقى مصدِّقًا لك؟!

غير أن هذا المعنى إنما أخذ استنباطًا من أقوالهم، وإلزامًا لهم بمآل مذهبهم، ولم يؤخذ بطريق مباشر من واقع أحوالهم. فكانت هذه هي مهمة الرد الجديد وهكذا كانت كلمة ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْۗ﴾ مغلاقًا لما قبلها مفتاحًا لما بعدها، وكانت آخر درجة في سلم الغرض الأول هي أول درجة في سلم الغرض الثاني. فما أوثق هذا الالتحام بين أجزاء الكلام! وما أرشد هذه

القيادة للنفس بزمام البيان، تدريجًا له على مدارجها، وتنزيلًا له على قدر حاجتها وفي وقت تلك الحاجة! فما هو إلا أن آنس تطلُّع النفس واستشرافها من تلك الكلمة إلى غاية، إذا هو قد استوى بها إلى تلك الغاية ووقفها عليها تامة كاملة.

٢ ـ وانظر كيف عدل بالإسناد عن وضعه الأصلي، وأعرض عن ذكر الكاسب الحقيقي لتلك الجرائم، فلم يقل: «فلم قتل آباؤكم أنبياء الله، واتخذوا العجل، وقالوا سمعنا وعصينا؟»؛ إذ كان القول على هذا الوضع حجة داحضة في بادئ الرأي، مثلها كمثل محاجة الذئب للحَمَل في الأسطورة المشهور، فكان يحق لهم في جوابها أن يقولوا: «وما لنا ولآبائنا؟ تلك أمة قد خلت، ولا تزر وازرة وزر أخرى».

ولو زاد مثلًا: «وأنتم مثلهم، قد تشابهت قلوبكم وقلوبهم» لجاء هذا التدارك بعد فوات الوقت، ولتراخى حبل الكلام وفترت قوته.

فكان اختصار الكلام على ما ترى ـ بوقفهم بادئ ذي بدء في موقف الاتهام ـ إسراعًا بتسديد سهم الحجة إلى هدفها، وتنبيهًا في الوقت نفسه على أنهم ذرية بعضها من بعض، وأنهم سواسية في الجرم، فعلى أيهم وضعت يدك فقد وضعتها على الجاني الأثيم؛ لأنهم لا ينفكون عن الاستنان بسنة أسلافهم، أو الرضا عن أفاعيلهم، أو الانطواء على مثل مقاصدهم.

٣ ـ وانظر كيف زاد هذا المعنى ترشيحًا بإخراج الجريمة الأولى وهي جريمة القتل في صيغة الفعل المضارع تصويرًا لها بصورة الأمر الواقع الآن، كأنه بذلك يعرض علينا هؤلاء القوم أنفسهم وأيديهم ملوثة بتلك الدماء الزكية.

٤ ـ ولقد كان التعبير بهذه الصيغة مع ذكر الأنبياء بلفظ عام مما يفتح بابًا من الإيحاش لقلب النبي العربي الكريم، وبابًا من الإطماع لأعدائه في نجح تدابيرهم ومحاولاتهم لقتله. فانظر كيف أسعفنا بالاحتراس عن ذلك كله بقوله: ﴿مِن قَبْلُ﴾ فقطع بهذه الكلمة أطماعهم وثبت بها قلب حبيبه ﷺ إذ كانت بمثابة وعده إياه بعصمته من الناس. ذلك إلى ما فيها من تنبيه على أصل وضع الكلام وعلى ما صنع به من التجوز المذكور آنفًا في الإسناد وفي الصيغة.

٥ ـ وانظر كيف جيء بالأفعال في الجرائم التالية على صيغة الماضي بعد أن وطأ لها بهذه الكلمة: ﴿مِن قَبْلُ﴾ فاستقام التاريخ على وضعه الطبيعي حين لم تبق هناك حاجة إلى مثل التعبير الأول.

٦ ـ وانظر إلى الآداب العالية في عرض الجريمة الثانية وهي جريمة الشرك؛ فإنها لما كانت أغلظ من سابقتها وأشد نكرًا في العقول نبه على ذلك ألطف تنبيه بحذف أحد ركنيها، فلم يقل: اتخذتم العجل إلٰهًا؛ بل طوى هذا المفعول الثاني استبشاعًا للتصريح به في صحبة الأول، وبيانًا لما بينهما من مفارقة. وكم في هذا الحذف من تعبير وتهويل!! فرب صمت هو أنطق بالحكم، وأنكى في الخصم.

٧ ـ ثم انظر إلى النواحي التي أوثر فيها الإجمال على التفصيل، إعراضًا عن كل زيادة لا تمس إليها حاجة البيان في الحال، فقد قال: إن القرآن مصدق لما معهم، ولم يبين مدى هذا التصديق: أفي أصول الدين فحسب، أم في الأصول والفروع جميعًا، أم في الأصول وبعض الفروع، وإلى أي حد؟ ذلك أن هذا كلام الملوك لا يتنزل إلا بقدر معلوم. وماذا يعني الداعي إلى أصل الإيمان أن يمتد التطابق بين الأديان إلى فروعها أو لا يمتد؟ فليبحث علماء التشريع!

وقال: إنهم يقتلون أنبياء الله. فمن هم أولئك الأنبياء؟. ليبحث علماء التاريخ!

وقال: إن موسى جاءهم بالبينات. فكم هي؟ وما هي؟

وقال: إنه أخذ عليهم ميثاقهم. فعلى أي شيء كان الميثاق؟

إن حكمة البيان القرآني لأجلُّ مِن أن تعرض لهذه التفاصيل في مثل هذا الموضع. ولو ذكرت ها هنا لكان مثلها مثل من يسأل: لم ضربت عبدك؟ فيقول: لأنه ضرب غلامًا اسمه كذا واسم أبيه كذا وحليته كذا، وولد في عام كذا. ألا ترى أن هذا زائد وكثير.

٨ ـ ولو ذهبنا نتتبع سائر ما في هذه القطعة من اللطائف لخرجنا عن حد

التمثيل والتنبيه الذي قصدنا إليه. فلنكتفِ بتوجيه نظرك فيها إلى سر دقيق لا تراه في كلام الناس. ذلك أن المرء إذا أهمه أمر من الدفاع أو الإقناع أو غيرهما بدت على كلامه مَسحة الانفعال بأغراضه، وكان تأثيره بها في نفسك على قدر تأثره هو؛ طبعًا أو تطبعًا، فتكاد تحس بما يخالجه من المسرة في ظفره ومن الامتعاض في إخفاقه. بل تراه يكاد يهلك أسفًا لو أعرض الناس عن هداه إذا كان مؤمنًا بقضيته، مخلصًا في دعوته، كما هو شأن الأنبياء عليهم السلام أما هنا فإنك تلمح وراء الكلام قوة أعلى من أن تنفعل بهذه الأغراض، قوة تؤثر ولا تتأثر، تصف لك الحقائق: خيرها وشرها، في عزة من لا ينفعه خير، واقتدار من لا يضره شر.

هذا الطابَع من الكبرياء والعظمة تراه جليًّا من خلال هذا الأسلوب المقتصد في حجاجه أخذًا وردًّا، المقتصد في وصفه مدحًا وقدحًا.

انظر إليه حين يجادل عن القرآن فلا يزيد في وصفه على هذه الكلمة: ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ﴾.

نعم إنها كلمة تملأ النفس، ولكن هل تشبعك أيها الإنسان تلك الكلمة إذا أردت أن تصف حقيقة من الحقائق التي تقتنع بها وتحب أن تقنع بها الناس؟

وانظر إليه بعد أن سجل على بني إسرائيل أفحش الفحش وهو وضعهم البقر الذي هو مثل في البلادة موضع المعبود الأقدس، وبعد أن وصف قسوة قلوبهم في تأبِّيهم على أوامر الله مع حملهم عليها بالآيات الرهيبة؛ فتراه لا يزيد على أن يقول في الأولى: إن هذا «ظلم» وفي الثانية: «بئسما» صنعتم. أذلك كل ما تقابل به هذه الشناعات؟ نعم، إنهما كلمتان وافيتان بمقدار الجريمة لو فُهمتا على وجههما، ولكن أين الألم وحرارة الاندفاع في الانتقام؟ بل أين الإقذاع والتشنيع؟ وأين الإسراف والفجور الذي تراه في كلام الناس إذا أُحفظوا بالنيل من مقامهم؟

لله ما أعفَّ هذه الخصومة، وما أعز هذا الجناب وأغناه عن شكر الشاكرين وكفر الكافرين، وتالله إن هذا كلام لا يصدر عن نفس بشر.

الإيجاز في القرآن:

قلنا: إن القرآن الكريم يستثمر دائمًا برفق أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني. أجل؛ تلك ظاهرة بارزة فيه كله؛ يستوي فيها مواضع إجماله التي يسميها الناس مقام الإيجاز، ومواضع تفصيله التي يسمونها مقام الإطناب. ولذلك نسميه إيجازًا كله؛ لأننا نراه في كلام المقامين لا يجاوز سبيل القصد، ولا يميل إلى الإسراف ميلًا ما، ونرى أن مراميه في كلام المقامين لا يمكن تأديتها كاملة العناصر والحلى بأقل من ألفاظه ولا بما يساويها. فليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جليلة، وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى.

هل في القرآن زائد؟!

دع عنك قول الذي يقول في بعض الكلمات القرآنية إنها «مقحَمة» وفي بعض حروفه إنها «زائدة» زيادة معنوية. ودع عنك قول الذي يستخف كلمة «التأكيد» فيرمي بها في كل موطن يظن فيه الزيادة، لا يبالي أن تكون تلك الزيادة فيها معنى المزيد عليه فتصلح لتأكيده أو لا تكون، ولا يبالي أن يكون بالموضع حاجة إلى هذا التأكيد أو لا حاجة له به.

أجل؛ دع عنك هذا وذاك، فإن الحكم في القرآن بهذا الضرب من الزيادة أو شبهها إنما هو ضرب من الجهل ـ مستورًا أو مكشوفًا ـ بدقة الميزان الذي وضع عليه أسلوب القرآن.

وخذ نفسك أنت بالغوص في طلب أسراره البيانية على ضوء هذا المصباح. فإن عُمي عليك وجه الحكمة في كلمة منه أو حرف فإياك أن تعجل كما يعجل هؤلاء الظانون؛ ولكن قل قولًا سديدًا هو أدنى إلى الأمانة والإنصاف. قل: «الله أعلم بأسرار كلامه، ولا علم لنا إلا بتعليمه». ثم إياك أن تركن إلى راحة اليأس فتقعد عن استجلاء تلك الأسرار قائلًا: أين أنا من فلان وفلان؟ كلا، فرب صغير مفضول قد فطن إلى ما لم يفطن له الكبير الفاضل. ألا ترى إلى قصة ابن عمر في الأحجية المشهورة؟ فجِدَّ في الطلب وقل: رب زدني علمًا، فعسى الله أن يفتح لك بابًا من الفهم تكشف به شيئًا

مما عمي على غيرك. والله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور. ولنضرب لك مثلًا، قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١].

البيان في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾:

«أكثر» أهل العلم قد ترادفت كلمتهم على زيادة الكاف بل على وجوب زيادتها في هذه الجملة، فرارًا من المحال العقلي الذي يفضي إليه بقاؤها على معناها الأصلي من التشبيه؛ إذ رأوا أنها حينئذ تكون نافية الشبيه عن مثل الله، فتكون تسليمًا بثبوت المثل له سبحانه، أو على الأقل محتملة لثبوته وانتفائه؛ لأن السالبة ـ كما يقول علماء المنطق ـ تصدق بعدم الموضوع. أو لأن النفي ـ كما يقول علماء النحو ـ قد يوجه إلى المقيد وقيده جميعًا. تقول: «ليس لفلان ولدٌ يعاونه» إذا لم يكن له ولد قط أو كان له ولد ولا يعاونه. وتقول: «ليس محمدٌ أخًا لعلي» إذا كان أخًا لغير علي أو لم يكن أخًا لأحد.

«وقليل منهم» من ذهب إلى أنه لا بأس ببقائها على أصلها؛ إذ رأى أنها لا تؤدي إلى ذلك المحال لا نصًّا ولا احتمالًا؛ لأن نفي مثل المثل يتبعه في العقل نفي المثل أيضًا.

وذلك أنه لو كان هناك مثلٌ لله لكان لهذا المثل مثل قطعًا وهو الإلٰه الحق نفسه، فإن كل متماثلين يعد كلاهما مثلًا لصاحبه، وإذًا لا يتم انتفاء مثل المثل إلا بانتفاء المثل وهو المطلوب. وقصارى هذا التوجيه ـ لو تأملته ـ أنه مصحح لا مرجح؛ أي: أنه ينفي الضرر عن هذا الحرف، ولكنه لا يثبت فائدته ولا يبين مسيس الحاجة إليه؛ ألست ترى أن مؤدى الكلام معه كمؤداه بدونه سواء، وأنه إن كان قد ازداد به شيئًا فإنما ازداد شيئًا من التكلف والدوران وضربًا من التعمية والتعقيد. وهل سبيله إلا سبيل الذي أراد أن يقول: «هذا فلان» فقال: «هذا ابن أخت خالة فلان»؟ فمآله إذًا إلى القول بالزيادة التي يسترونها باسم التأكيد، ذلك الاسم الذي لا تعرف له مسمى ها هنا؛ فإن تأكيد المماثلة ليس مقصودًا البتة، وتأكيد النفي بحرف يدل على التشبيه هو من الإحالة بمكان.

ولو رجعت إلى نفسك قليلًا لرأيت هذا الحرف في موقعه محتفظًا بقوة دلالته، قائمًا بقسط جليل من المعنى المقصود في جملته، وأنه لو سقط منها لسقطت معه دعامة المعنى، أو لتهدم ركن من أركانه، ونحن نبيِّن لك هذا من طريقين، أحدهما أدق مسلكًا من الآخر.

الطريق الأول: وهو أدنى الطريقين إلى فهم الجمهور: أنه لو قيل: «ليس مثله شيء» لكان ذلك نفيًا للمثل المكافئ، وهو المثل التام المماثلة فحسب؛ إذ إن هذا المعنى هو الذي ينساق إليه الفهم من لفظ المثل عند إطلاقه. وإذًا لدب إلى النفس دبيب الوساوس والأوهام: أن لعل هنالك رتبة لا تضارع رتبة الألوهية ولكنها تليها، وأن عسى أن تكون هذه المنزلة للملائكة والأنبياء، أو للكواكب وقوى الطبيعة، أو للجن والأوثان والكهان، فيكون لهم بالإلٰه الحق شبه ما في قدرته أو علمه، وشرك ما في خلقه أو أمره.. فكان وضع هذا الحرف في الكلام إقصاءً للعالم كله عن المماثلة وعما يشبه المماثلة وما يدنو منها، كأنه قيل: ليس هناك شيء يشبه أن يكون مثلًا لله، فضلًا عن أن يكون مثلًا له على الحقيقة. وهذا باب من التنبيه بالأدنى على الأعلى، على حد قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، نهيًا عن يسير الأذى صريحًا، وعما فوق اليسير بطريق الأحرى.

الطريق الثاني: وهو أدقهما مسلكًا: أن المقصود الأولي من هذه الجملة وهو نفي الشبيه، وإن كان يكفي لأدائه أن يقال: «ليس كالله شيء» أو «ليس مثله شيء» لكن هذا القدر ليس هو كل ما ترمي إليه الآية الكريمة؛ بل إنها كما تريد أن تعطيك هذا الحكم تريد في الوقت نفسه أن تلفتك إلى وجه حجته وطريق برهانه العقلي.

ألا ترى أنك إذا أردت أن تنفي عن امرئ نقيصة في خُلقه فقلت: «فلان لا يكذب ولا يبخل» أخرجت كلامك عنه مخرج الدعوى المجردة عن دليلها.

فإذا زدت فيه كلمة فقلت: «مثل فلان لا يكذب ولا يبخل» لم تكن بذلك مشيرًا إلى شخص آخر يماثله مبرأً من تلك النقائص؛ بل كان هذا تبرئة له هو ببرهان كلي، وهو أن من يكون على مثل صفاته وشيمه الكريمة لا يكون

كذلك؛ لوجود التنافي بين طبيعة هذه الصفات وبين ذلك النقص الموهوم.

على هذا المنهج البليغ وضعت الآية الحكيمة قائلة: «مثله تعالى لا يكون له مثل». تعني: أن من كانت له تلك الصفات الحسنى وذلك المثل الأعلى لا يمكن أن يكون له شبيه، ولا يتسع الوجود لاثنين من جنسه. فلا جرم جيء فيها بلفظين، كل واحد منهما يؤدي معنى المماثلة؛ ليقوم أحدهما ركنًا في الدعوى، والآخر دعامة لها وبرهانًا. فالتشبيه المدلول عليه «بالكاف» لما تصوب إليه النفي تأدّى به أصل التوحيد المطلوب؛ ولفظ «المثل» المصرح به في مقام لفظ الجلالة أو ضميره نبه على برهان ذلك المطلوب.

واعلم أن البرهان الذي ترشد إليه الآية على هذا الوجه برهان طريف في إثبات وحدة الصانع، لا نعلم أحدًا من علماء الكلام حام حوله؛ فكل براهينهم في الوحدانية قائمة على إبطال التعدد بإبطال لوازمه وآثاره العملية. حسبما أرشد إليه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

أما آية الشورى المذكورة فإنها ناظرة إلى معنى وراء ذلك ينقض فرض التعدد من أساسه، ويقرر استحالته الذاتية في نفسه بقطع النظر عن تلك الآثار. فكأننا بها تقول لنا: إن حقيقة الإلٰه ليست من تلك الحقائق التي تقبل التعدد والاشتراك والتماثل في مفهومها، كلا، فإن الذي يقبل ذلك إنما هو الكمال الإضافي في الناقص، أما الكمال التام المطلق الذي هو قوام معنى الإلٰهية، فإن حقيقته تأبى على العقل أن يقبل فيها المشابهة والاثنينيَّة؛ لأنك مهما حققت معنى الإلٰهية حققت تقدمًا على كل شيء وإنشاءً لكل شيء: ﴿فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، وحققت سلطانًا على كل شيء وعلوًّا فوق كل شيء: ﴿لَّهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٦٣] فلو ذهبت تفترض اثنين يشتركان في هذه الصفات لتناقضتَ؛ إذ تجعل كل واحد منهما سابقًا مسبوقًا، ومنشئًا منشأً. ومستعليًا مستعلًى عليه. أو لأحلت الكمال المطلق إلى كمال مقيد فيهما؛ إذ تجعل كل واحد منهما بالإضافة إلى صاحبه ليس سابقًا ولا مستعليًا. فأنى يكون كل منهما إلٰهًا، وللإلٰه المثل الأعلى؟!

أرأيت كم أفدنا من هذه «الكاف» وجوهًا من المعاني كلها شاف كاف؟

فاحفظ هذا المثال وتعرف به دقة الميزان الذي وضع عليه النظم الحكيم حرفًا حرفًا.

الإعجاز بالحذف!

وبعد؛ فإن سر الإيجاز في القرآن لا يقف عند الحد الذي أشرنا إليه، من اجتناب الحشو والفضول بتة، وانتقاء الألفاظ الجامعة المانعة التي هي ـ بطبيعتها اللغوية ـ أتم تحديدًا للغرض، وأعظم اتساعًا لمعانيه المناسبة، لا؛ بل إنه كثيرًا ما يسلك في إيجازه سبيلًا أعز وأعجب.

فلقد تراه يعمد ـ بعد حذف فضول الكلام وزوائده ـ إلى حذف شيء من أصوله وأركانه التي لا يتم الكلام في العادة بدونها، ولا يستقيم المعنى إلا بها، ولقد يتناول بهذا الحذف كلماتٍ وجملًا كثيرة متلاحقة ومتفرقة في القطعة الواحدة، ثم تراه في الوقت نفسه يستثمر تلك البقية الباقية من اللفظ في تأدية المعنى كله بجلاء ووضوح، وفي طلاوة وعذوبة، حتى يخيل إليك من سهولة مسلك المعنى في لفظه أن لفظه أوسع منه قليلًا.

فإذا ما طلبتَ سر ذلك رأيته قد أودع معنى الكلمات أو الجمل المطوية في كلمة هنا وحرف هناك، ثم أدار الأسلوب إدارة عجيبة وأمر عليها جَنْدَرة البيان بيد صَنَاع، فأحكم بها خلقه وسواه. ثم نفخ فيه من روحه، فإذا هو مصقول أملس، وإذا هو نير مشرق، لا تشعر النفس بما كان فيه من حذف وطي، ولا بما صار إليه من استغناء واكتفاء، إلا بعد تأمل وفحص دقيق.

لا نكران أن العرب كانت تعرف شيئًا من الحذف في كلامها، وترى ذلك من الفضيلة البيانية متى قامت الدلائل اللائحة على ذلك المحذوف، ولو كان من أجزاء الجملة ومقوماتها. فإذا قيل للعربي: أين أخوك؟ قال: في الدار. وإذا قيل له: من في الدار؟ قال: أخي. ولو قال: أخي في الدار، لعد ذلك منه ضربًا من اللغو والحشو. لكن الشأو الذي بلغه القرآن في هذا الباب ـ كغيره من أبواب البلاغة ـ ليس في متناول الألسنة والأقلام، ولا في متناول الأماني والأحلام.

مثال على إعجاز الحذف:

خذ لذلك مثلًا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿١١﴾﴾ [يونس: ١١].

الآية مسوقة في شأن منكري البعث الذين قال لهم النبي: إني رسول الله إليكم، وإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فقالوا متهكمين: ﴿ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾﴾ [الأنفال: ٣٢]. فلما لم يجبهم الله إلى اقتراحهم وأخّر عنهم العذاب إلى ساعته المحدودة أطغاهم طول الأمن والدعة والعافية الحاضرة حتى نسوا ريب الدهر وأمنوا مكر الله، فجعلوا يستعجلون بالشر استعجالهم بالخير، ويقولون: متى هو؛ وما يحبسه لو كان آتيًا؟!

أراد القرآن أن يقول في جواب هذا الاستعجال: لو كانت سُنَّة الله قد مضت بأن يعجل للناس الشر إذا استعجلوه؛ كتعجيله لهم الخير إذا استعجلوه، لعجله لهؤلاء. ولكنه قد جرت سُنَّته التي لا تتبدل بأن يمهل الظالمين ويؤخر حسابهم إلى أجل مسمى. وعلى وفق هذا النظام المسنون سيترك هؤلاء وشأنهم حتى يجيء وقتهم.

هذا هو الوضع الذي يوضع عليه الكلام في ألسنة الناس وفي طبيعة اللغة لتأدية المعنى الإجمالي الذي ترمي إليه الآية. فانظر ماذا جرى. .؟

١ ـ كان الكلام في وضعه العادي مؤلفًا من قضايا ثلاث: اثنتان منها بمثابة المقدمات. والثالثة بمنزلة النتيجة. فاقتصر القرآن على الأولى والأخيرة. أما الوسطى وهي الاستدراك ـ أو الاستثنائية كما يسميها علماء المنطق ـ فقد طواها طيًّا.

٢ ـ وكانت المقدمة الأولى في وضعها الساذج تتألف من أربعة أطراف: تعجيل من الله في الخير وفي الشر، واستعجال من الناس كذلك. ولكن الكلام ها هنا ليس فيه إلا تعجيل واحد من الله، واستعجال واحد من الناس.

٣ ـ وكانت المقابلة في التشبيه بحسب الظاهر إنما هي بين تعجيل

وتعجيل، أو بين استعجال واستعجال، فأدير الكلام في الآية على وجه غريب، وجعلت المشابهة بين تعجيل واستعجال.

وبعد هذا التصرف كله هل ترى كلامًا مبتورًا أو طريقًا ملتويًا يتعثر فيه الفهم؟ أم ترى مغزى الآية لائحًا للعامة والخاصة، كالبدر ليس دونه سحاب؟

فارجع إلى طلب شيء من أسرار البيان، وقل: كيف جاء هذا الإشراق مع هذا الاختصار البليغ؟

نقول: أما **الأول**: فإنه لم يدع تلك المقدمة المطوية إلا بعد أن رفع لها علمين من جانبيها يدلان على مكانها ويوحيان بها إلى النفس من وراء حجاب؛ فقد أقام عن يمينها كلمة «لو» الامتناعية التي صدر بها المقدمة الأولى، دلالة على أنه لا يكون منه هذا التعجيل، وعن يسارها حرف التفريع الذي صدر به النتيجة في قوله: «فنذر» لكي ينم على أن لهذا الفرع أصلًا من جنسه يقال فيه: ولكن شأنه أن يذر الناس؛ فلذلك يذر هؤلاء.

ولما كانت الفاء وحدها ليست نصًّا في المطلوب؛ لأنها كما تكون للتفريع تكون لمجرد العطف ـ فربما اتصل القارئ عاطفًا بها على جزاء الشرط قبلها، من قبل أن يتبين له فساد المعنى لو عطف ـ لم يكتف بالفاء؛ بل عززها بقوتين أخريين، إذ حوَّل صيغة النتيجة من الماضي إلى المضارع، ثم من الغيبة إلى التكلم؛ ليكون هذا الانقطاع اللفظي بينها وبين ما قبلها إيذانًا بانقطاعها عنه معنًى، وإذنًا بالوقوف دونها، حتى لا تقع النفس لحظة ما في أدنى اضطراب أو لبس، ذلك إلى ما في هذا التحويل من الافتنان في الأسلوب تجديدًا لنشاط السامع، ومن إلقاء الرعب في القلوب بصدور نطق الوعيد والاستدراج على لسان الجبروت الملكي نفسه.

أما **الثاني**: فإنه لما حذف طرفين من الأطراف الأربعة لم يحذفهما من جنس واحد؛ بل أبقى من كل زوجين واحدًا هو نظير ما حذفه من صاحبه، لينبه بالمذكور على المحذوف. فكانت كلمة «التعجيل» منبهة على نظيرتها في المشبه به، وكلمة «الاستعجال» منبهة على مقابلتها في المشبه.

أما **الثالث**: فإنه نبَّه به على معنى هو غاية في اللطف، وهو سر

الإمهال، وحكمة عدم التعجيل من الله. ذلك بأنه صور هذا التعجيل المفروض بصورة تشبه التماس الطالب وحرصه الشديد على إرضاء شهوته وسد حاجته الملحة التي تبعثه على استعجاله، ولا سيما إذا كان يطلب الخير لنفسه. كأنه قيل: إنه تعالى لو عجل لهم ذلك لكان مثله بهذا التعجيل كمثل هؤلاء المستعجلين، في استفزاز البواعث إياه. وحاشا لله.

هذا إلى تصرفات عجيبة أخرى:

منها: أن كلمة «لو» بحسب وضعها وطبيعة معناها تتطلب أن يليها فعل ماض. ولكن المطلوب ها هنا ليس هو نفي المضي فحسب؛ بل بيان أن هذا الفعل خلاف سُنَّة الله التي لن تجد لها تبديلًا. فلو أُدي المعنى على هذا الوضع لطال الكلام، ولقيل: «لو كان سُنَّة الله المستمرة في خلقه أن يعجل. إلخ»: فانظر كيف اختصر الكلام في لفظ واحد بإخراج الفعل في صورة المضارع الدال على التكرر والاستمرار، واكتفى بوضع «لو» قرينة على أن ما بعدها ماض في معناه. وهكذا أدى الغرضين جميعًا في رفق ولين.

ومنها: أنه كان مقتضى التطابق بين الشرط والجواب أن يوضع الجواب عِدْلًا له فيقال: «لعجَله»، ولكنه عدل إلى ما هو أفخم وأهول؛ إذ بين أنه لو عجل للناس الشر لعجل لهؤلاء منه نوعًا خاصًّا هم له أهل، وهو العذاب المستأصل الذي تُقضى به آجالهم.

ومنها: أنه كان مقتضى الظاهر في تقرير النتيجة أن يقال: «فنذرهم» أو «فنذر هؤلاء» ولكنه قال: ﴿فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا﴾ [يونس: ١١] تحصيلًا لغرضين مهمين: **أحدهما**: التنبيه على أن منشأ هذا الاستعجال منهم هو عدم إيمانهم بالبعث، **والثاني**: التنبيه على أن قاعدة الإمهال من الله قاعدة عامة لهم ولأمثالهم.

(ومنها غير ذلك...).

قل لنا بربك: لو ظفرت في كلام البشر بواحدة من هذه التصرفات، ففي أي أسلوب غير أسلوب القرآن تظفر بهذه المجموعة أو بما يدانيها، في هذا القدر أو في ضعفيه من الألفاظ؟

وإليك مثال آخر في المعنى نفسه:

قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ ۝٥٠ أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ ءَامَنتُم بِهِۦٓ ۚ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِۦ تَسْتَعْجِلُونَ ۝٥١﴾ [يونس: ٥٠، ٥١].

يقول الله تعالى: نبئوني عن حالكم إن جاءكم العذاب بغتة في ليل أو نهار ماذا أنتم يومئذ صانعون؟ إنكم هنالك بين أمرين: فإما الإصرار على ما أنتم عليه الآن من تكذيب واستعجال؛ وإما الإيمان. فأيهما تختارون؟ «أتستعجلون» بالعذاب يومئذ كما تستعجلون به اليوم؟ كلا، فإنكم مجرمون، وكيف يتشوق المجرم لرؤية العذاب الذي إن جاء فهو لا محالة مُواقعه؟ ثم نبئوني أي نوع منه تستعجلون؟ فإنه ليس نوعًا واحدًا بل هو ألوان وفنون. «أم» أنتم اليوم تكذبون ثم إذا وقع بعد حين آمنتم به؟ ألا إنه لن ينفعكم يومئذ إيمانكم بعد أن ماطلتم وسوَّفتم حتى ضيعتم الفرصة وفاتكم وقت التدارك. بل هنالك يقال لكم تنديمًا وتحسيرًا: الآن تؤمنون وقد كنتم به تكذبون وتستعجلون!!

هذا هو المعنى في ثوبه الطبيعي.

فانظر كم من كلمة وكم من جملة طويت في صدر الكلام وفي شِقيه؟ وكيف أنها حين طويت لم يُترك شيء منها إلا وقد جعل في اللفظ مصباح يكشف عنه ومفتاح يوصل إليه؟ فوضع استفهامين متقابلين في الكلام دل على أن هنالك استفهامًا جامعًا لهما مرددًا بينهما، يقال فيه:

ماذا تصنعون، وأي الطريقين تسلكون؟

والاستفهام عن الصنف المستعجل به من العذاب دل على استفهام تمهيدي قبله عن حصول أصل الاستعجال. وكلمة «المجرمون» دلت على استحالة هذا الشق من الترديد. وكلمة «ثم» العاطفة دلت على المعطوف عليه المطوي بينها وبين الهمزة. ولفظ الظرف «الآن» دل على عامله المقدر. وقس على ذلك سائر المحذوفات. حتى إن مَدة الاستفهام الداخلة على هذا الظرف قد دلت على طول مدة التسويف الذي منع من قبول إيمانهم؛ لأنهم عُمِّروا ما يتذكر فيه مَن تذكَّر.

فمن ذا الذي يستطيع أن يجري في هذا المضمار شَرَفًا أو شرفين ثم لا تضطرب أنفاسُه، ولا تكبو به ركائبُ البيان وأفراسُه؟

اللَّهُمَّ إن من دون ذلك لَشُقَّةً بعيدة وسفرًا غير قاصد. وإن في دون ذلك لحدًّا للإعجاز.

تتمة بيان بعض الخصائص البيانية للقرآن الكريم

ثانيًا: القرآن في سورة سورة منه «الكثرة» و«الوحدة»:

التأصيل لعلم الوحدة الموضوعية عند المؤلف:

هذا الذي حدثناك عنه من عظمة الثروة المعنوية في أسلوب القرآن على وجازة لفظه، يضاف إليه أمر آخر، هو زينة تلك الثروة وجمالها، ذلك هو تناسق أوضاعها، وائتلاف عناصرها، وأخذ بعضها بحجز بعض، حتى إنها لتنتظم منها وحدة محكمة لا انفصام لها.

وأنت قد تعرف أن الكلام في الشأن الواحد إذا ساء نظمه انحلت وحدة معناه، فتفرق من أجزائها ما كان مجتمعًا، وانفصل ما كان متصلًا؛ كما تتبدد الصورة الواحدة على المرآة إذا لم يكن سطحها مستويًا، أليس الكلام هو مرآة المعنى؟ فلا بد إذًا لإبراز تلك الوحدة الطبيعية «المعنوية» من إحكام هذه الوحدة الفنية «البيانية». وذلك بتمام التقريب بين أجزاء البيان والتأليف بين عناصره؛ حتى تتماسك وتتعانق أشد التماسك والتعانق.

وليس ذلك بالأمر الهين كما قد يظنه الجاهل بهذه الصناعة؛ بل هو مطلب كبير «يحتاج» مهارة وحذقًا ولطف حس في اختيار أحسن المواقع لتلك الأجزاء: أيها أحق أن يجعل أصلًا أو تكميلًا، وأيها أحق أن يبدأ به أو يختم أو يتبوأ مكانًا وسطًا؟ «ثم يحتاج» مثل ذلك في اختيار أحسن الطرق لمزجها بالإسناد أو بالتعليق، أو بالعطف، أو بغيرها، هذا كله بعد التلطف في اختيار تلك الأجزاء نفسها، والاطمئنان على صلة كل منها بروح المعنى، وأنها نقية من الحشو، قليلة الاستطراد، وأن أطرافها وأوساطها تستوي في تراميها إلى الغرض، ويستوي هو في استهدافه لها، كما تستوي

أبعاد نقط الدائرة بالقياس إلى المركز، ويستوي هو بالقياس إلى كل منها.

تلك حال المعنى الواحد الذي تتصل أجزاؤه فيما بينها اتصالًا طبيعيًا.

فما ظنك بالمعاني المختلفة في جوهرها، المنفصلة بطبيعتها؟ كم من المهارة والحذق؛ بل كم من الاقتدار السحري يتطلبه التأليف بين أمزجتها الغريبة واتجاهاتها المتشعبة؟ حتى لا يكون الجمع بينها في الحديث كالجمع بين القلم والحذاء والمنشار والماء؛ بل حتى يكون لها مزاج واحد واتجاه واحد، وحتى يكون عن وحداتها الصغرى وحدة جامعة أخرى.

إنه من أجل عزة هذا المطلب نرى البلغاء وإن أحسنوا وأجادوا إلى حد ما في غرض غرض، كان منهم الخطأ والإساءة في نظم تلك الأغراض كلًّا أو جلًّا، «فالشعراء» حينما يجيئون في القصيدة الواحدة بمعان عدة، أكثر ما يجيئون بها أشتاتًا لا يلوي بعضها على بعض، وقليلًا ما يهتدون إلى حسن التخلص من الغرض إلى الغرض، كما في الانتقال من النسيب إلى المدح. «والكتاب» ربما استعانوا على سد تلك الثغرات باستعمال أدوت التنبيه أو الحديث عن النفس؛ كقولهم: ألا وإن ـ هذا ولكن ـ بقي علينا ـ نعود ـ ولننتقل ـ قلنا ـ وسنقول.

هذا شأن الأغراض المختلفة إذا تناولها الكلام الواحد في المجلس الواحد. فكيف لو قد جيء بها في ظروف مختلفة وأزمان متطاولة؟ ألا تكون الصلة فيها أشد انقطاعًا، والهوة بينها أعظم اتساعًا؟

فإن كنت قد أعجبك من القرآن نظام تأليفه البياني في القطعة منه، حيث الموضوع واحد بطبيعته، فهلمَّ إلى النظر في السورة منه حيث الموضوعات شتى والظروف متفاوتة، لترى من هذا النظام ما هو أدخل في الإعجاب والإعجاز.

ألست تعلم أن ما امتاز به أسلوب القرآن من اجتناب سبيل الإطالة والتزام جانب الإيجاز ـ بقدر ما يتسع له جمال اللغة ـ قد جعله هو أكثر الكلام افتنانًا، نعني أكثره تناولًا لشؤون القول وأسرعه تنقلًا بينها، من وصف، إلى قصص، إلى تشريع، إلى جدل، إلى ضروب شتى؛ بل جعل الفن

الواحد منه يتشعب إلى فنون، والشأن الواحد فيه تنطوي تحته شؤون وشؤون.

تنجيم القرآن على السنين ودلالته على الإعجاز:

أوَ لست تعلم أن القرآن ـ في جل أمره ـ ما كان ينزل بهذه المعاني المختلفة جملة واحدة؛ بل كان يتنزل بها آحادًا مفرقة على حسب الوقائع والدواعي المتجددة، وأن هذا الانفصال الزماني بينها؛ والاختلاف الذاتي بين دواعيها، كان بطبيعته مستتبعًا لانفصال الحديث عنها على ضرب من الاستقلال والاستئناف لا يدع بينها منزعًا للتواصل والترابط؟

ألم يكن هذان السببان قوتين متظاهرتين على تفكيك وحدة الكلام وتقطيع أوصاله إذا أريد نظم طائفة من تلك الأحاديث في سلك واحد تحت اسم سورة واحدة؟

خذ بيدك بضعة متون كاملة من الحديث النبوي كان التحديث بها في أوقات مختلفة، وتناولت أغراضًا متباينة؛ أو خذ من كلام من شئت من البلغاء بضعة أحاديث كذلك. وحاول أن تجيء بها سردًا لتجعل منها حديثًا واحدًا. من غير أن تزيد بينها شيئًا أو تنقص شيئًا. ثم انظر:

كيف تتناكر معانيها وتتنافر مبانيها في الأسماع والأفهام! وكيف يبدو عليها من الترقيع والتلفيق والمفارقة ما لا يبدو على القول الواحد المسترسل!

العجيبة الثالثة الكبرى التي خرجت بهذا التأليف القرآني عن طبيعة التأليف الإنساني:

وسبب ثالث كان أجدر أن يزيد نظم السورة تفكيكًا ووحدتها تمزيقًا. ذلك هو الطريقة التي اتبعت في ضم نجوم القرآن بعضها إلى بعض، وفي تأليف وحدات السور من تلك النجوم. وإنها لطريقة طريفة سنريك فيها العجيبة الثالثة الكبرى التي خرجت بهذا التأليف القرآني عن طبيعة التأليف الإنساني، فتعالَ وانظر!

انظر إلى الإنسان حين يزاول صناعة ما من صناعاته التركيبية. ألا تراه يبدأ عمله دائمًا بتعرف أجزاء المركب ومقوماته، والوقوف على عناصره ومتمماته، قبل أن يبت الحكم في تحديد موقع كل جزء منها؟ هاتان مرحلتان

تتنزل الثانية منهما منزلة الصورة من مادتها. فلا جرم أن عكس القضية فيهما لا يكون إلا سيرًا بالعقل البشري في غير سبيله، وإدلاجًا به في مزلة لا قرار للإقدام عليها، ولا هدى للسالك فيها. وهل رأيت أحدًا سلك هذه السبيل المؤتفكة، ثم استقام له الأمر عليها إلى نهايته؟

بل انظر إلى الإنسان حين يأخذ في ترتيب أجزاء المركب بعد جمعها. ألا تراه خاضعًا لسُنَّة السير الطبيعي التي يخضع لها كل سائر إلى غرض ما؛ حسي أو عقلي؟ فهو إن قطع سبيله خطوات لم يستطع أن يجتاز أخراها قبل أولاها، وإن صعد فيه درجات لم يستطع أن يؤخر أسفلها عن أعلاها.

تلك حدود رسمتها قوانين الفطرة العامة، فلا يستطيع أحد أن يتخطاها. سواء في صناعاته المادية أو المعنوية. فالبنَّاء والحائك والكاتب والشاعر في هذه الحدود سواء.

ونضرب لك مثلًا:

قدر في نفسك أن رجلًا نزل واديًا فسيحًا ليس عليه بنيان قائم، وليس به شيء من مواد البناء وأنقاضه، فما لبث أن أحس برجفة أرضية أو عاصفة سماوية، وإذا قمة الجبل تنصدع قليلًا فتلقي بجانبه صخرًا أو بضعه صخور. ثم تمضي فترة طويلة أو قصيرة، وإذا هزة ثانية أو ثالثة تلقي إليه شظيات من الحديد والحمم، أو نُثارات من الفضة والذهب. أترى أن هذا الرجل أو أن أحدًا من العقلاء يستطيع منذ اللحظات الأولى أن يضع تصميمه على إقامة مدينة جامعة من تلك المواد المتناثرة ومما عساه أن يجيء من أمثالها؟ وأن يبدأ بالعمل في مهمة التخطيط والبنيان؟ فما يدريه لعل هذه الظواهر لا تتكرر أمامه نزلة أخرى، ثم ما يدريه أنها إن عادت كم مرة تعود، وما نوع المادة التي تتساقط معها في كل مرة، وكم عدة القطع في كل مادة من هذه المواد، وكم عدة الأبنية التي يمكن إقامتها منها، وما النظام الهندسي الخاص بكل بناء: سعة وارتفاعًا ونقشًا وزخرفًا، وما ذرع الفضاء الذي ستشغله هذه الأبنية جملة؟

في هذا الجو المملوء غموضًا وإبهامًا لا يجرؤ عاقل أن يغامر بتصميمه

في بناء كوخ حقير، فضلًا عن بلد كبير، فضلًا عن أن يهب من فوره لإنفاذ عزمه فيمضي في مهمة البناء منذ وصلت إليه تلك اللبنات الأولى.

ولئن افترضت إنسانًا غامر هذه المغامرة، وأن المقادير سارت في هواه، وأسعفته بما شاء من مواد البناء الذي تخيله وتمناه، أتراه يعمد إلى مخاطرة أخرى؛ فيتخذ له في البناء أسلوبًا يُراغِم به قانون الطبيعة، بأن يؤلي على نفسه ألا يدع لَبِنة تصل إلى يديه إلا أنزلها ـ في ساعة وصولها ـ منزلها الخليق بها حيث كان؟ ذلك على حين أن تلك اللبنات لم تتساقط إليه متجانسة مرتبة على ترتيبها في وضعها المنتظر؛ بل جعلت تتناثر خفافًا وثقالًا، مختلفًا ألوانها وأحجامها وعناصرها وطاقاتها، فربما وقعت له الزخارف والشرفات، قبل أن تقع له بعض القواعد والمسافات، وربما وقعت له على التوالي أجزاء ناقصة لتوضع في أماكن متفرقة من أبنية متنائية، أفلا تراه إن ذهب يضع كل جزء ساعة نزوله في موضعه المعين لم يجد مناصًا من أن يبدد أجزاء البناء هنا وهنا على أبعاد غير متساوية ولا متناسبة، فيقارب بينها طورًا ويباعد طورًا، ويعلو بها تارة وينزل تارة أخرى، حتى لقد يبني أعلى البيت قبل أسفله، ويمسك المحمول معلقًا بدون حامله.

فكيف يطيق بشرٌ كائنًا من كان أن يضطلع بهذه المهمة؟ ثم كيف يمضي قدمًا في هذا الأمر إلى نهايته، فلا يعود إلى جزء ما ليزيله عن موضعه الذي أحله فيه أول مرة، أو ليلتجئ فيه إلى كسر أو نحت أو حشو أو دعامة؟ ثم كيف تكون عاقبة أمره أنه في الوقت الذي يضع فيه آخر لبنة على هذا المنهاج يرفع يده عن مدينة منسقة ليس فيها قصر ولا غرفة ولا لبنة ولا جزء صغير ولا كبير إلا وقد نزل منزله الرصين الذي يرتضيه ذوق الفن، حتى لو تبدل واحد منها مكان غيره لاختل البنيان أو ساء النظام؟ أليس ذلك إن وقع يكون تحديًا للقدرة البشرية جمعاء؟

ألا فقد وقع مصداق هذا المثل في مسألتنا. إليك البيان:

أما الرجل فهو هذا النبي الأمي صلوات الله عليه.

وأما المدينة الجامعة التي شرع في بنائها منذ وقعت له لبناتها الأولى

فذلك الكتاب العزيز الذي أخذ هو منذ وصلت إليه باكورة رسائله يرتب أجزاءه ترتيب الواثق المطمئن إلى أنه سيكون له منها ديوان تام جامع.

وأما القصور، والغرفات، واللبنات، فهي أجزاء هذا الديوان: من السور، والنجوم، والآيات.

وأما تلك العوامل الفجائية التي جعلت تستنزل من مختلف معادن الجبال ما ركبت منه هذه القصور المشيدة فتلك هي الأحداث الكونية والاجتماعية، والمشاكل الدينية والدنيوية التي كانت تعترض الناس آنًا بعد آن في شؤونهم العامة والخاصة، فكان يتقدم بها المؤمن منهم مستفتيًا ومسترشدًا، والمكذب مستشكلًا ومجادلًا، وكان على وفق ذلك يتنزل الكلام نجمًا فنجمًا، بمعان تختلف باختلاف تلك المناسبات والبواعث، وبمقادير تتفاوت قلة وكثرة، وعلى طرق تتنوع لينًا وشدة. ومن هذه النجوم المختلفة المتفرقة صارت تتألف تلك المجاميع المسماة بالسور، لا على أساس التجانس بين أجزاء كل مجموعة منها؛ بل على أن يأوي إلى الحظيرة الواحدة ما شئت من فصائل الجنس الواحد والأجناس المتخالفة.

وأما الطريق العجب الذي اتبع في تأليف تلك الأبنية من أجزائها ـ وهو السبب الثالث الذي رفع المسألة من حد العسر إلى حد الإحالة ـ فهو أن ذلك الذي نزل عليه الذكر لم يتربص بترتيب نجومه حتى كملت نزولًا؛ بل لم يتريث بتأليف سورة واحدة منه حتى تمت فصولًا؛ بل كان كلما ألقيت إليه آية أو آيات أمر بوضعها من فوره في مكان مرتب من سورة معينة. على حين أن هذه الآيات والسور لم تتخذ في ورودها التنزيلي سبيلها الذي اتبعته في وضعها الترتيبي؛ فكم من سورة نزلت جميعًا أو أشتاتًا في الفترات بين النجوم من سورة أخرى، وكم من آية في السورة الواحدة تقدمت فيها نزولًا وتأخرت ترتيبًا، وكم من آية على عكس ذلك.

نعم؛ لقد كان للنجوم القرآنية في تنزيلها وترتيبها ظاهرتان مختلفتان، وسبيلان قلما يلتقيان، ولقد خلص لنا من بين اختلافهما أكبر العبر في أمر هذا النظم القرآني.

فلو أنك نظرت إلى هذه النجوم عند تنزيلها، ونظرت إلى ما مهد لها من أسبابها، فرأيت كل نجم رهينًا بنزل حاجة ملمة، أو حدوث سبب عام أو خاص، إذًا لرأيت في كل واحد منها ذكرًا مُحدثًا لوقته، وقولًا مرتجلًا عند باعثته، لم يتقدم للنفس شعور به قبل حدوث سببه. ولرأيت فيه كذلك كلًّا قائمًا بنفسه لا يترسم نظامًا معينًا يجمعه وغيره في نسق واحد.

ولو أنك نظرت إليها في الوقت نفسه فرأيتها وقد أُعدَّ لكل نجم منها ساعة نزوله سياج خاص يأوي إليه سابقًا أو لاحقًا؛ وحدد له مكان معين في داخل ذلك السياج متقدمًا أو متأخرًا إذًا لرأيت من خلال هذا التوزيع الفوري المحدود أن هنالك خطة تفصيلية شاملة قد رسمت فيها مواقع النجوم كلها من قبل نزولها؛ بل من قبل أن تخلق أسبابها؛ بل من قبل أن تبدأ الأطوار الممهدة لحدوث أسبابها، وأن هذه الخطة التي رسمت على أدق الحدود والتفاصيل قد أبرمت بآكد العزم والتصميم: فما من نجم وضع في سورة ما ثم جاوزها إلى غيرها، وما من نجم جعل في مكان من السورة آخرًا أو أولًا، ثم وجد عنه أبد الدهر مصرفًا ولا متحولًا

وهنا تقف موقف الحيرة في أمرك، وتكاد تنكر ما تحت سمعك وبصرك، ثم ترجع إلى نفسك تسائلها عن وجه الجمع بين ما رأيت وما ترى: «أليس هذا التنزيل قد سمعته الآن جديدًا وليد يومه، ووحيدًا رهين سببه؛ فما لي أراه ليس جديدًا ولا وحيدًا؟ لكأني به وبالقرآن كله كان ظاهرًا على قلب هذا الرجل قبل ظهوره على لسانه، وكان على هذه الصورة مؤلفًا في صدره قبل أن يؤلفه ببيانه. وإلا فما باله يؤلف هذا التأليف بين آحاد لا تتداعى إلى الاجتماع بطبائعها؟ لماذا لم يذرها كما جاءت فرادى منثورة؟ وهلا إذ أراد جمعها أدخلها كلها في مجموعة واحدة؟ أو هلا قسمها إلى مجاميع متساوية أو متجانسة؟ ترى على أية قاعدة بني توزيعها وتحديد أوضاعها هكذا قبل تمامها أو تمام طائفة منها؟ هل عسى أن تكون هذه الأوضاع كلها جارية على محض المصادفة والاتفاق؟ كلا، فقد ظهر في كل وضع منها أنه مقصود إليه بعينه، كما ظهر القصد في كل طائفة أن تنتظم منها وحدة محدودة ذات ترتيب

ومقدار بعينه. أم هل عسى أن تكون هذه الأوضاع ـ وإن قصدت ـ ليست وليدة تقدير سابق، وإنما هي تجربة اختبارية أثمرتها فكرة وقتية؟ ـ كلا، فإن واضعها حين وضعها قد ضربها ضربة لازب، ثم لم يكر عليها بتبديل ولا تحويل. فعلام إذًا بنى لك القصد وهذا التصميم؟».

ولن يكون الجواب الذي تسمعه من نفسك لو أصاخت إلى بديهة العقل إلا أن تقول:

«إنه لا يجرؤ في قرارة الغيب على وضع هذه الخطة المفصلة المصممة إلا أحد اثنين: جاهل جاهل في حضيض الجهل؛ أو عالم عالم فوق أطوار العقل. لا ثالث.

فأما إن كان فرغ من نظام تأليفها وصورة تركيبها من قبل أن يستحكم له العلم بأسباب ذلك ومقاصده وأدباره وعواقبه، وإنما بنى أمره على الظن والتحسس وعلى التخيل والتمني، فذلك امرؤ بلغت به الجرأة على نفسه أن أعلن ملك ما لا يملكه وادعى علم ما ستكشف الأيام عن جهله. وما عليك إلا أن تتربص به قليلًا لترى بطلان أمره وفساد صنعته، فهيهات أن يلد الجهل نظامًا جاريًا، وإحكامًا باقيًا.

وأما إن كان قد فصلها على علم وبصر، وأعطى كل جزء منها موقعه بميزان وقدر، فلا ريب أن سيكون نظامها مثال الإتقان وآية الجمال، ولكن واضعها إذًا لا يمكن أن يكون هو هذا الإنسان؛ إلا أن يكون قد استمدها من أفق أعلى من أفق نفسه ومحيط أوسع من محيط علمه؛ إذ أنى للإنسان وهو هذا المحكوم بطبيعة الدهر أن يكون عليها متحكمًا؟ أم كيف يتهيأ له وهو في جهله العتيد بمقدمات عمله أن يكون بنتائجها التفصيلية عالمًا؟ أفيكون بالشيء الواحد جاهلًا وعالمًا معًا؟ أم يكون من وجه واحد حاكمًا ومحكومًا معًا؟

وهل رأيت أو سمعت أن أحدًا من الكُتَّاب أو الشعراء استطاع في مفتتح حياته الأدبية أن يحصي كل ما سيجيء على لسانه من جيد الشعر أو النثر في المناسبات المتنوعة إلى آخر عهده بالدنيا، وأن يضع من أول يوم منهاجًا لديوانه المنتظر، يفصله تفصيلًا لا يقنع فيه بتقدير أبوابه وفصوله حتى يقدر

لكل باب عدة ما يحويه من خطاب أو قصيدة، ويحدد لكل واحد من هذين مكانًا معلومًا لا يستقدم عنه ولا يستأخر، حتى إذا جاء عند داعيته رده إلى مكانه غير متلبث ولا متوقف، ثم ينجح في هذه التجربة نجاحًا مطردًا تنفذ فيه أحكامه وتتحقق به أحلامه، فيستقيم له النسق بين هذه المقطوعات كلها، من غير أن يقدم فيها شيئًا أو يؤخر شيئًا، ومن غير أن يزيد بينها أو ينقص شيئًا.

«لعمري» لئن صح هذا الفرض في أحد من البشر لصح مثله في نبي القرآن ﷺ ولكن الإنسان هو الإنسان. ومن لم يحط علمًا بما سيعترضه في دهره من بواعث القول وفنونه فهو عن الإحاطة بنصوص هذا القول أبعد، وهو عن الإحاطة بمراتب هذه النصوص أشد بعدًا. بل الإنسان حين تحفزه باعثة القول وترد إليه سانحته لا يعدو فيها إحدى خطتين: فهو **إما** أن يدعها كما هي سانحة منعزلة. وكذلك يفعل في أمثالها، حتى إذا بلغ الغاية رجع أدراجه فأخذ فيها جمعًا وتفريقًا، وتبويبًا وترتيبًا.

وإما أن يأخذ في ضم هذه النصوص ولاءً على وفق ورودها الأول فالأول. أما الثالثة وهي أن يجعلها هكذا «عزين». ولا يزال يظاهر من قريب وبعيد، عن أيمانها وعن شمائلها وفي خلالها، بهذه الطريقة المحددة، وبهذه الطريقة المشتتة المعقدة، على أن يجعل المكان الذي أحل كل سانحة فيه مكانًا مسجلًا لا تحول عنه ولا تزول. ثم يطمع أن يخرج له بتلك الصنعة ديوان كامل التقسيم والتبويب، جيد التنسيق والترتيب، مترابط متماسك في جملته وتفصيله، كلمة كلمة وحرفًا حرفًا، فتلك أمنية لا يظفر المرء منها إلا بعكس ما تمنى».

ها أنت ذا قد عرفت نهج التأليف الإنساني في صنعة البيان وغير البيان. ورأيت بُعْدَ ما بينه وبين نهج التأليف في نجوم القرآن. وعرفت ماذا كان يجب أن يحدث في النظم القرآني من جراء هذا النهج العجيب. في أسباب ثلاثة من شأنها ألا يستقيم بها للكلام طبع. ولا يلتئم له معها شمل.

فانظر الآن هل استطاعت هذه الأسباب على تضافرها أن تنال شيئًا من استقامة النظم في السور المؤلفة على هذا النهج؟

أما العرب الذين تحداهم القرآن بسورة منه فلقد علمت لو أنهم وجدوا في نظم سورة منها مطمعًا لطامع، بله مغمزًا لغامز، لكان لهم معه شأن غير شأنهم. وهم هم.

وأما البلغاء من بعدهم فما زلنا نسمعهم يضربون الأمثال في جودة السبك وإحكام السرد بهذا القرآن حين ينتقل من فن إلى فن.

وأما أنت فأقبل بنفسك على تدبر هذا النظم الكريم لتعرف بأي يد وضع بنيانه؟ وعلى أي عين صنع نظامه؟ حتى كان كما وصفه الله: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨].

النظم القرآني:

اعمد إلى سورة من تلك السور التي تتناول أكثر من معنى واحد وما أكثرها في القرآن، فهي جمهرته ـ وتنقل بفكرتك معها مرحلة مرحلة، ثم ارجع البصر كرتين: كيف بدئت؟ وكيف ختمت؟ وكيف تقابلت أوضاعها وتعادلت؟ وكيف تلاقت أركانها وتعانقت؟ وكيف ازدوجت مقدماتها بنتائجها ووطئت أولاها لأخرها؟

وأنا لك زعيم بأنك لن تجد البتة في نظام معانيها أو مبانيها ما تعرف به أكانت هذه السورة قد نزلت في نجم واحد أم في نجوم شتى. ولسوف تحسب أن السبع الطول من سور القرآن قد نزلت كل واحدة منها دفعة، حتى يحدثك التاريخ أنها كلها أو جلها قد نزلت نجومًا. أو لتقولن: إنها إن كانت بعد تنزيلها قد جمعت عن تفريق فلقد كانت في تنزيلها مفرقة عن جمع؛ كمثل بنيان كان قائمًا على قواعده فلما أريد نقله بصورته إلى غير مكانه قدرت أبعاده ورقمت لبناته، ثم فرق أنقاضًا فلم تلبث كل لبنة منه أن عرفت مكانها المرقوم، وإذا البنيان قد عاد مرصوصًا يشد بعضه بعضًا كهيئته أول مرة.

أجل؛ إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثًا من المعاني حشيت حشوًا، وأوزاعًا من المباني جمعت عفوًا؛ فإذا هي ـ لو تدبرت ـ بنية متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم

على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول؛ فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة، لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع في التقسيم والتنسيق، ولا بشيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق؛ بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضامِّ والالتحام. كل ذلك بغير تكلفة ولا استعانة بأمر من خارج المعاني أنفسها، وإنما هو حسن السياقة ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه، يريك المنفصل متصلًا، والمختلف مؤتلفًا.

ولماذا نقول: إن هذه المعاني تنتسق في السورة كما تنتسق الحُجُرات في البنيان؟ لا؛ بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبيَّن كل قطعة وجارتها رباط موضعي من أنفسهما، كما يلتقي العظمان عند المفصل ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كثب، كما يشتبك العضوان بالشرايين والعروق والأعصاب؛ ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضًا خاصًا، كما يأخذ الجسم قوامًا واحدًا، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية.

فيا ليت شعري: إذا كانت كافة الأجزاء والعناصر التي تتألف منها وحدة السور منوطة بأسباب لم تكن كلها واقعة ولا متوقعة، وكان لا بد لتمام هذه الوحدة من وقوع تلك الأسباب كلها في عصر نزول القرآن ليتناولها ببيانه، فما الذي أخضع دورة الفلك لنظام هذه الوحدات وجعل هذه النوازل تتوارد بأسرها في إبان التنزيل؟ لماذا لم يتفق في حادثة واحدة منها أن تخلفت عن عالم الوجود يومئذ لينخرم هذا النظام، فتجيء سورة من السور مبتورة في مفتتحها أو في مختتمها أو فيما بين ذلك؟ أليس مطاوعة تلك الأحداث الكونية ومعاونتها بدقة دائمًا لنظام هذه الوحدات البيانية، شاهدًا واضحًا على أن هذا القول وذاك الفعل كانا يجيئان من طريق واحدة، وأن الذي صدرت هذه الكلمات عن علمه، هو نفسه الذي صدرت تلك الكائنات عن مشيئته؟

بل ليت شعري لو أن هذا الإنسان الغريب الذي جاء القرآن على لسانه

كان قد أحصى ما سوف يلده الزمان من مفاجآت الحوادث المستقبلة صغيرة وكبيرة في مدى دهره، ثم قدر ما سوف تتطلبه تلك النوازل من تعاليم الفرقان، فما علمه بالنظام البياني الذي ستوضع عليه صيغة تلك التعاليم؟ ثم ما علمه أي هذه التعاليم سيكون قرينة لهذا الجزء أو ذاك؛ ليتأهب لتلك القرائن قبل ورودها فيودع في كل جزء ساعة نزوله عروة لائقة بقرينته المعينة، حتى إذا قدمت استمسكت بعروتها فازدوجت بقرينها ذلك الازدواج المحكم؟ ولماذا حين وردت كل قرينة وجدت من قرينها جارًا لا يجور ولا يجار عليه، ووجدت بجانبه المكان الذي ينتظرها، لا ضيقًا فيزاحمها ويتبرم بها، ولا واسعًا فتنقطع الصلة بينهما؛ بل وجدته مقدرًا بمقدارها، حتى لا حاجة إلى الاستدراك على الماضي بمحو حرف، ولا بزيادة حرف، ولا بتبديل وضع، وحتى لا مجال هنا لقول: «ليت. .» ولا «لو إن. .».

بل كيف عرف كل جزء من الأجزاء أين مجموعته، وأين مستقره بينها في رأس أو صدر أو طرف: من قبل أن تتبين سائر الآحاد والفصائل. حتى إذا تم توزيع تلك الأجزاء المتفرقة، والأشلاء الممزقة، إذا الستار يرتفع في كل سورة عن دمية حسناء كاملة الأعضاء متناسقة الحلي؟

أي تدبير محكم، وأي تقدير مبرم، وأي علم محيط لا يضل ولا ينسى، ولا يتردد ولا يتمكث؛ كان قد أعد لهذه المواد المبعثرة نظامها، وهداها في إبان تشتتها إلى ما قدره لها، حتى صيغ منها ذلك العقد النظيم، وسرى بينها هذا المزاج العجيب؟

سبحان الله! هل يمتري عاقل في أن هذا العلم البشري؛ وأن هذا الرأي الأنف البدائي الذي يقول في الشيء: «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لقلت أو فعلت، ولقدمت أو أخرت» لم يك أهلًا لأن يتقدم الزمان ويسبق الحوادث بعجيب هذا التدبير؟ أليس ذلك وحده آية بينة على أن هذا النظم القرآني ليس من وضع بشر، وإنما هو صنع العليم الخبير؟ بلى؛ ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢].

مثال على الوحدة الموضوعية في السور القرآنية = سورة البقرة:

أما إن طلبت شاهدًا من العيان على صحة ما أصلناه في هذا الفصل من نظام الوجدان في السور على كثرة أسباب اختلافها، وأما إن أحببت أن نريك نموذجًا من السور المتجمعة كيف التأمت منها سلسلة واحدة من الفكر تتلاحق فيها الفصول والحلقات، ونسق واحد من البيان تتعانق فيه الجمل والكلمات، فأي شيء أكبر شهادة وأصدق مثالًا من سورة نعرضها عليك هي أطول سور القرآن كافة، وهي أكثرها جمعًا للمعاني المختلفة، وهي أكثرها في التنزيل نجومًا، وهي أبعدها في هذا التنجيم تراخيًا.

تلك هي سورة البقرة التي جمعت بضعًا وثمانين ومائتي آية، وحوت فيما وصل إلينا من أسباب نزولها نيفًا وثمانين نجمًا، وكانت الفترات بين نجومها تسع سنين عددًا.

واعلم أنه ليس من همنا الآن أن نكشف لك عن جملة الوشائج اللفظية والمعنوية التي تربط أجزاء هذه السورة الكريمة بعضها ببعض، فتلك دراسة تفصيلية لها محلها من كتب التفسير. ذلك ولو نشاء لأريناك في القطعة الواحدة منها أسبابًا ممدودة عن أيمانها وعن شمائلها تمتُّ بها إلى الجار ذي القربى والجار الجنب، في شبكة من العلائق يحار الناظر إلى خيوطها، مع أيها يتجه؟ ولا يدري أيها هو الذي قصد بالقصد الأول.

وإنما نريد أن نعرض عليك السورة عرضًا واحدًا نرسم به خط سيرها إلى غايتها، ونبرز به وحدة نظامها المعنوي في جملتها، لكي ترى في ضوء هذا البيان كيف وقعت كل حلقة موقعها من تلك السلسلة العظمى.

السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني:

بيد أننا قبل أن نأخذ فيما قصدنا إليه نحب أن نقول «كلمة» ساق الحديث إليها: وهي أن السياسة الرشيدة في دراسة النسق القرآني تقضي بأن يكون هذا النحو من الدرس هو الخطوة الأولى فيه، فلا يتقدم الناظر إلى البحث في الصلات الموضعية بين جزء جزء منه ـ وهي تلك الصلات المبثوثة

في مثاني الآيات ومطالعها ومقاطعها ـ إلا بعد أن يحكم النظر في السورة كلها بإحصاء أجزائها وضبط مقاصدها على وجه يكون معوانًا له على السير في تلك التفاصيل عن بينة؛ فقديمًا قال الأئمة: «إن السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلق آخره بأوله، وأوله بآخره، ويترامى بجملته إلى غرض واحد، كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة. وإنه لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية».

من الأخطاء الواقعة في دراسة المناسبات بين الآيات:

(مهمات عن البحث في النسق القرآني):

وبهذا تعرف مبلغ الخطأ الذي يتعرض له الناظرون في المناسبات بين الآيات حين يعكفون على بحث تلك الصلات الجزئية بينها بنظر قريب إلى القضيتين أو القضايا المتجاورة، غاضين أبصارهم عن هذا النظام الكلي الذي وضعت عليه السورة في جملتها، فكم يجلب هذا النظر القاصر لصاحبه من جور عن القصد، وكم ينأى به عن أروع نواحي الجمال في النظم؛ وهل يكون مثله في ذلك إلا كمثل امرئ عرضت عليه حلة موشية دقيقة الوشي ليتأمل نقوشها فجعل ينظر فيها خيطًا خيطًا ورقعة رقعة، لا يجاوز ببصره موضع كفه، فلما رآها يتجاور فيها الخيط الأبيض والخيط الأسود وخيوط أخر مختلف ألوانها اختلافًا قريبًا أو بعيدًا لم يجد فيها من حسن الجوار بين اللون واللون ما يروقه ويونقه. ولكنه لو مد بصره أبعد من ذلك إلى طرائف من نقوشها لرأى من حسن التشاكل بين الجملة والجملة، ما لم يره بين الواحد والواحد، ولتبين له من موقع كل لون في مجموعته بإزاء كل لون في المجموعة الأخرى ما لم يتبين له من قبل. حتى إذا ألقى على الحلة كلها نظرة جامعة تنتظم أطرافها وأوساطها بدا له من تناسق أشكالها ودقة صنعتها ما هو أبهى وأبهر. فكذلك ينبغي أن يصنع الناظر في تدبره لنظم السورة من سور القرآن.

«وكلمة أخرى» تمس إليها حاجة الباحث في النسق إذا أقبل على تلك

المناسبات الموضعية بين أجزاء السور: وهي أن يعلم أن الصلة بين الجزء والجزء لا تعني اتحادهما أو تماثلهما أو تداخلهما أو ما إلى ذلك من الصلات الجنسية حسب، كما ظنه بعض الباحثين في المناسبات، فجعل فريق منهم يذهب في محاولة هذا النوع من الاتصال مذاهب من التكلف والتعسف. وفريق آخر متى لم يجد هذه الصلة من وجه قريب أسرع إلى القول بأن في الموضع اقتضابًا محضًا؛ جريًا على عادة العرب في الاقتضاب.

ألا إن هذا الرأي بشعبتيه لأوغل في الخطأ من سابقه، وإن الأخذ به على علاته في القرآن لغفلة شديدة عن مستوى البلاغة التي تميز بها القرآن عن سائر الكلام.

فلو أن ذاهبًا ذهب يمحو تلك الفوارق الطبيعية بين المعاني المختلفة التي ينتظمها القرآن في سورة منه إذًا لجرده من أولى خصائصه، وهي أنه لا يسترسل في الحديث عن الجنس الواحد استرسالًا يرده إلى الإطالة المملة. كيف وهو الحديث الذي لا يمل؟

ولو أنه ـ من أجل المحافظة على استقلال هذه المعاني ـ ذهب يفرقها، ويقطع أرحامها، ويزيل التداعي المعنوي والنظمي من بينها، إذًا لجرده من خاصته الأخرى، وهي أنه لا ينتقل في حديثه انتقالًا طفريًا يخرجه إلى حد المفارقات الصبيانية التي تجمع شتى الأحاديث على غير نظام. والتي لا تدع نفس السامع تستشرف إلى اختتام كلام وافتتاح كلام. كيف وهو القول الرصين المحكم؟

كلا؛ بل الحديث فيه كما علمت ذو شجون، ولكنه حين يجمع الأجناس المختلفة لا يدعها حتى يبرزها في صورة مؤتلفة، وحتى يجعل من اختلافها نفسه قوامًا لائتلافها. وهذا التأليف بين المختلفات ما زال هو «العقدة» التي يطلب حلها في كل فن وصنعة جميلة، وهو المقياس الدقيق الذي تقاس به مراتب البراعة ودقة الذوق في تلك الفنون والصناعات فإن تقويم النسق وتعديل المزاج بين الألوان والعناصر الكثيرة أصعب مراسًا وأشد عناءً منه في أجزاء اللون الواحد والعنصر الواحد.

وعلى هذه القاعدة ترى القرآن يعمد تارة إلى الأضداد يجاور بينها، فيخرج بذلك محاسنها ومساويها في أجلى مظاهرها، ويعمد تارة أخرى إلى الأمور المختلفة في أنفسها من غير تضاد فيجعلها تتعاون في أحكامها بسوق بعضها إلى بعض مساق التنظير أو التفريع، أو الاستشهاد أو الاستنباط، أو التكميل أو الاحتراس، إلى غير ذلك. وربما جعل اقتران معنيين في الوقوع التاريخي، أو تجاور شيئين في الوضع المكاني، دعامة لاقترانهما في النظم، فيحسبه الجاهل بأسباب النزول وطبيعة المكان خروجًا وما هو بخروج، وإنما هو إجابة لحاجات النفوس التي تتداعى فيها تلك المعاني. فإن لم يكن بين المعنيين نسب ولا صهر بوجه من هذه الوجوه ونحوها، رأيته يتلطف في الانتقال من أحدهما إلى الآخر إما بحسن التخلص والتمهيد. وإما بإمالة الصيغ التركيبية على وضع يتلاقى فيه المتباعدان، ويتصافح به المتناكران.

وهذه كلها وجوه حسنة لو نظر إليها بين آحاد المعاني لأغنى بعضها عن بعض في إقامة النسق.

على أن روعة النظم القرآني كما علمت لا تقوم دائمًا على حسن التجاور بين الآحاد؛ بل ربما تراه قد أتم طائفة من المعاني ثم عاد إلى طائفة أخرى تقابلها، فيكون حسن الموقع في التجاور بين الطائفتين موجبًا لحسن المقابلة بين الأوائل من كل منهما، أو بين الأواخر كذلك لا بين الأول من هذه والآخر من تلك.

وملاك الأمر في ذلك أن تنظر إلى النظام المجموعي الذي وضعت عليه السورة كلها كما وصيناك به من قبل. ونحن ذاكرون لك الآن نموذجًا منه لو وضعته نصب عينيك واحتذيته في سائر السور لكان ذلك نعم الدليل في دراستك. وبالله التوفيق.

التشجير الأول من كتاب النبأ العظيم

- معنى القرآن
  - سمى بالقرآن كونه متلواً بالألسن
  - سمى بالكتاب كونه مدوناً بالأقلام
- مصدر القرآن
  - لا ينسب أحد من الناس كلامه إلى غيره لأنه نتاج فكره وعمله و من قال أنه قد يفعل ذلك ليكتسب عظمة و جلالا بنسبته إلى الله فكلامه فاسد فى ذاته فاسد فى أساسه
    - فاسد فى ذاته لأن الرسول صدر منه كلام منسوب لنفسه و كلام منسوب إلى الله فكان ما نسبه لنفسه يستوجب العمل به كما كان الكلام المنسوب إلى الله
    - فاسد فى أساسه لأنه مبنى على افتراض باطل و هو أن صاحب هذا الإصلاح قد يصل إلى غايته بالكذب و هذا ممتنع فى حق النبى المعروف من سيرته بالصدق
- هل القرآن إيحاءً ذاتياً من نفس محمد
  - ممتنع لشهادته هو نفسه بعجزه عن ذلك
  - زعم البعض أن القرآن من عند نفسه صلى الله عليه وسلم و أنه ناتج من نكائه الفطرى و بصيرته النافذه
    - القرآن يحتوى على أخبار لا تعرف بالنظر و لا بالعقل
      - الحقائق الدينية و الغيبية كالجنة و النار
      - أنباء المستقبل و الغيب
    - الإخبار عن الأمم السابقة لا يصح فيها الإستنباط إلا بالمعايشة و هذا محال أو بالبحث فى الكتب و هذا غير معروف
- عمن أخذ محمد القرآن
  - عن نفسه تم إثبات بطلانها
  - خيال أو شعور وجدانى أو جنون أو أضغاث أحلام. و كلها متهافته لا تصح لما فى القرآن من أخبار غيبية
  - عن أحد آخر
    - كتابة و تدوين لا يصح لأنه أمي
    - إملاء و تلقين
      - من قومه لا شك فى بطلانه
      - أحد العلماء
        - لم يثبت أنه تلقى من أحد شئ لكنه التقى بالبعض لا شك مثل بحيرا الراهب. و للأحبار و كان مصحجا الرهبان الأخبار التى كانت عندهم
      - أحد البشر في مكة
        - نجار رومى لأنه من سكان مكه و من غير جلدتهم ليقال أن عنده علم لماذا لم يأخذوا منه ؟ لماذا لم يدعوهم إلى نفسه

أقسام الحديث

- حديث قدسي : موحى به من الله
  - بدايته قال الله
  - معناه من الله لفظه من الرسول
- حديث نبوي وهو قسمان :
  - توقيفي : مضمونه من الوحي
  - توفيقي : استنبطه النبي من الوحي و مآله إلى إقرار أو نسخ

المشجر (٨، أ)

المشجر رقم (٨) أ ـ ب ـ ج تشجير لفقرات من كتاب «النبأ العظيم»

التشجير الثاني من كتاب النبأ العظيم (بعض الخصائص فى القرآن 1)

نظرتان في القشرة السطحية للفظ القرآن

الجمال التوقيعي في توزيع حركات القرآن وسكناته ومداته وغناته

المراد به: جرس الحروف وحركاتها وسكناتها، ومداتها وغناتها التي تكون لحنا غريبا لا يوجد في كلام غيره حتى لو قرئ بالتجويد

هو النظام الصوتي البديع الذي قسمت فيه الحركات والسكون تقسيماً منوعاً يجدد نشاط السامع

الجمال التنسيقي في رصف الحروف وكونها مؤتلفة غير مختلفة

ترتيب الحروف ذات الصفات المختلفة وتناسقها جعل منه أسلوباً جامعاً لقوة لغة البدو وجزالتها، مع رقة لغة الحضر وسلاستها

خصائص القرآن البيانية

ينظر إلى الألفاظ من ناحيتين
- من حيث هي أبنية صوتية مادتها الحروف، وصورتها الحركات والسكنات
- من حيث هي أداة لتصوير المعاني ونقلها من نفس المتكلم إلى نفس المخاطب بها

القرآن في قطعة قطعة منه

(القصد في اللفظ و الوفاء بحق المعنى)
يصعب على الناس الجمع بين الاختصار في الكلام وإعطاء المعنى حقه والناس في هذا:
- منهم من يختصر في الألفاظ فيجور على المعنى. فإما أن يؤدي المعنى جملة لا تفصيلا وإما أن يحاول التفصيل مع الحذر من الإكثار من الألفاظ فيؤثر ذلك على حسن البيان.
- منهم من يذهب إلى التفصيل وتحليل العناصر فيتوسع فيمل السامع و قد يجنحون إلى استعمال الغريب فيعسر فهم كلامهم .
أما القرآن فإنه جامع بين الاقتصاد في اللفظ وإتمام المعنى في جمال

(خطاب العامة وخطاب الخاصة)
الناس في هذا بين مخاطب للأذكياء ملغز على الأغبياء أو موضح للأغبياء مسخط للأذكياء، فمن أراد أن يعطي كلتا الطائفتين حقها كاملا فلا بد له من مخاطبة كل فرق على حده. أما في القرآن جملة واحدة تُلقى إلى العلماء والجهلاء والأذكياء والأغبياء والسوقة والملوك يراها كل منهم مقدرة على مقياس عقله وعلى وفق حاجته فهو متعة العامة والخاصة على السواء ميسر لكل من أراد "ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر"

(إقناع العقل و إمتاع العاطفة)
في النفس قوتان:
- قوة تفكير: البحث عن الحق لمعرفته والخير للعمل به، وكلام الحكماء والعلماء ثمار عقولهم وغذاء عقولنا.
- قوة وجدان: الإحساس بما في الأشياء من لذة وألم، وكلام الشعراء إنما هو لاستثارة الوجدان وتحريك أوتار الشعور.
والبيان التام هو الذي يفي بهاتين الحاجتين

(البيان و الإجمال)
الناس إذا عمدوا إلى تحديد الأغراض لم تتسع لتأويل
وإذا أجملوا ذهبوا إلى الإبهام و الإلباس أو إلى اللغو الذي لا يفيد
ولا يكاد يجتمع لهم هذان الطرفان في كلام واحد

المشجر
(٨، ب)

التشجير الثاني من كتاب النبأ العظيم (بعض الخصائص فى القرآن 2)

القرآن إيجاز كله سواء مواضع إجماله ومواضع تفصيله

لأنه يستثمر أقل ما يمكن من اللفظ في توليد أكثر ما يمكن من المعاني فهو لا يجاوز سبيل القصد ولا يميل إلى الإسراف ميلا ما، وليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جميلة وليس فيه حرف إلا جاء لمعنى

خلو القرآن من الكلمات المقحمة والحروف الزائدة

ليس فى القرآن كلمة مقحمة و لا حرف زائد زيادة معنوية

سر الكاف في قوله تعالى
(ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)

- من قال أنها زائدة
  - لأنها لو بقيت على معناها الأصلي لأفضت إلى التشبيه، فنفي الشبيه عن مثل الله يقتضي وجود مثل له، فيكون هذا تسليما بوجود المثل أو باحتمال وجوده؛ لأن السالبة تصدق بعدم الموضوع، أو لأن النفي قد يوجه إلى المقيد وقيده جميعا، كما تقول: ليس لفلان ولد يعاونه، تحتمل أنه ليس له ولد وتحتمل أن له ولد ولكنه لا يعاونه
- من قال لا بأس بها
  - مصحح لا مرجح ينتفى ضرره و لكن لا يثبت فائدته
- رأى المؤلف : له أهمية من طريقين
  - - نافية للمماثلة التامة وما يدانيه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى
  - - نفي الشبيه عن الله تعالى وبيان حجة ذلك: وهي أن من يكون على مثل صفات الله تعالى لا يمكن أن يكون له مثل
  - (برهان عقلي)

الإيجاز بالحذف مع الوضوح والطلاوة

سر الإيجاز لا يقف عند الحد الذي أشرنا إليه من اجتناب الحشو والفضول، وانتقاء الألفاظ الجامعة المانعة لا بل إنه كثيرا ما يسلك في إيجازه سبيلا أعز وأعجب فتراه يعمد بعد حذف فضول الكلام وزوائده إلى حذف شيء من أصوله وأركانه التي لا يتم الكلام في العادة بدونها ولا يستقيم المعنى إلا بها

القرآن في سورة سورة منه

الكثرة والوحدة صنعة البيان في الانتقال من معنى إلى معنى أشق منها في التنقل بين أجزاء المعنى الواحد ثم نزول القرآن مفرقا حسب الوقائع والدواعي على تباعد زماني مما لا يسمح عادة بالتواصل والترابط أضف إلى ذلك جمع الأحاديث المختلفة المعاني المتباعدة الأزمنة المتنوعة الملابسات في حديث واحد مسترسل هو مظنة التفكك والاقتضاب ومظنة المفارقة والتفاوت. انظر لعجز البشر عن الاهتداء إلى تحديد وضع كل جزء من أجزاء المركب قبل تمام أجزائه بل قبل معرفة طبيعة تلك الأجزاء. اجتماع هذه الأسباب كلها في كل سورة متفرقة النجوم دون أن تغض من أحكام وحدتها ولا من استقامة وزنها هو بالتحقيق معجزة من المعجزات

المشجر
(٨، ج)

نماذج أسئلة وتدريبات

المادة الثالثة

١ ـ من أسباب أهمية الحديث عن إعجاز القرآن:

○ التحديات العقدية التي تواجه المسلمين من شبهات وتشكيكات.

○ لإدراك عظمة القرآن والإقبال عليه.

○ للقدرة على الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان.

○ جميع ما سبق.

٢ ـ يرى الجرجاني أن إعجاز القرآن الكريم وقع باللفظ والنظم والمعنى:

○ صح.

○ خطأ.

٣ ـ سمي القرآن قرآنًا لكونه:

○ متلوًّا بالألسن.

○ مدونًا بالأقلام.

○ كلاهما.

٤ ـ السر في التفريق بين القرآن وسائر الكتب السماوية أن القرآن جيء به على التوقيت لا التأبيد؟

○ صح.

○ خطأ.

٥ ـ ادعت قريش أن معلم النبي ﷺ القرآن هو:

○ ورقة ابن نوفل.

○ حداد رومي.

○ بحيرا الراهب.

٦ ـ في قضية صلح الحديبية يظهر لنا:

○ موقف الرسول موقف المفسر الذي يأخذ بأرفق الاحتمالات.

○ توقف الرسول أحيانًا عن فهم مغزى النص.

○ مخالفة القرآن لطبع الرسول وعتابه له أحيانًا.

٧ ـ علم البلاغة كما ذكر المحاضر ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

٨ ـ اشرح بشكل مختصر حقيقة أن القرآن لا يمكن أن يكون إيحاء ذاتيًّا من النبي ﷺ؟

المستوى الأول

دلائل أصول الإسلام

المادة الرابعة: ضرورة الدين ومحاسن الإسلام

أهداف مقررات المادة الرابعة من المستوى الأول

١ ـ أن يتعرف الدارس على أهم الأصول التي يرتكز عليها الإيمان بالأديان.

٢ ـ أن يدرك الدارس أنّ الدين والتعبد ضرورة فطرية ونفسية.

٣ ـ أن يعي الدارس أهمية التدين فيضبط السلوك الإنساني ومراتب ذلك.

٤ ـ أن يستنتج الدارس ويدرك المفاسد والبلايا التي ستواجهها البشرية في حال غياب الدين.

٥ ـ أن يعرف الدارس المنهجية المعيارية لإثبات محاسن الدين الإسلامي.

٦ ـ أن يقف الدارس على وجوه متنوعة لمحاسن الإسلام ومقاصده وأحكامه.

مكونات المادة الرابعة

تتألف المادة الرابعة في المستوى الأوَّل من ثلاثة مقررات أساسية:

١ ـ الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان، للدكتور سلطان العميري.

٢ ـ مقرر محاسن الإسلام ـ نظراتٌ منهجية، للأستاذ أحمد السيد.

٣ ـ مقرر تنوع دلائل الإسلام وتكاملها، للأستاذ أحمد السيد.

المقرر الأول

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان

د. سلطان العميري

الأصول التي يقوم عليها الإيمان بالأديان

لا بدَّ من التأكيد ابتداءً على أن الإيمان بالأديان تابع للإيمان بوجود الله ومتأخر عنه في المرتبة والحدوث، وللإيمان بثبوت النبوات والوحي؛ فمن لم يكن مؤمنًا بوجود الله وخلقه للكون، فلن يكون مؤمنًا بالأديان ولا متبعًا لها، فصحة الأديان ولزوم الأخذ بها يجب أن يكون بعد إثبات الوجود الإلٰهي والإيمان بخلقه للكون، ومن لم يكن مؤمنًا بالله فإنه لا فائدة في الحديث معه عن الإيمان بالأديان؛ لكونه لم يحقق المرتبة السابقة على هذه المرتبة، وكل الحجج التي يمكن أن تقام على ضرورة الإيمان بالأديان إنما هي مبنية على الإيمان بوجود الخالق.

ويرتكز الإيمان بالأديان[1] على سبعة أصول رئيسة:

الأصل الأول: أن التعبد لله ضرورة فطرية ونفسية

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد لله والخضوع له أمر ملازم للإيمان بوجود الله وخلقه للكون، فكل من آمن بوجود الله وبأنه الخالق للكون، فإنه يلزمه في ضرورة العقل أن يكون عابدًا له وخاضعًا لجلاله وكماله.

فلا يمكن تأسيس العبادة لله إلا بعد تأسيس الإيمان بوجوده سبحانه

(١) المراد بالأديان هنا جملة ما يسمى دينًا، وليس كل ما يسمى دينًا، والمراد بها في هذا الفصل عمومًا دين الإسلام فقط، فنحن المسلمين لسنا معنيين بالدفاع عن الأديان الأخرى؛ لأننا نراها منحرفة، وإنما نحن معنيون بالدفاع عن دين الإسلام فقط.

وخلقه للكون، فهذا الإيمان هو القاعدة التي يرتكز عليها التعبد الذي يقوم به المؤمنون لخالقهم، وهي الأساس الذي يستند إليه كل ما يتعلق بتصرفات العباد اتجاه ربهم؛ فثبوته يستلزم ثبوت التعبد لله، وانتفاؤه يستلزم انتفاء التعبد لله، وفقدانه لمستنداته ومسوغاته.

وموجب ذلك: أن خلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يكون الله الخالق للكون متّصفًا بصفات توجب أن يكون مستحقًّا لأن يخضع الناس له، وأن يجتهدوا في التعبد له والسعي في مرضاته وتحقيق محابه واجتناب ما يبغضه.

يقول محمد عبد الله دراز في الكشف عن هذا المعنى: «الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية في مختلف ملكاتها ومظاهرها، حتى إنه كما صح أن يُعرف الإنسان بأنه حيوان مفكر أو أنه حيوان مدني بطبعه، يسوغ لنا كذلك أن نُعرفه بأنه حيوان متدين بفطرته»[1]

ويدل على صحة تلك الحقيقة أسس عديدة ترجع في مجملها إلى أساسين اثنين، هما اللذان يقوم عليهما استحقاق الله العبادة.

الأسس التي يقوم عليها استحقاق الله للعبادة:

الأساس الأول: الاتصاف بالكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه:

فإن إيمان الإنسان بخلق الله للكون وتدبيره له يستلزم في ضرورة العقل أن يؤمن الإنسان بأن الله لا حدود لقدرته وعظمته وعلمه وحكمته، وأن كماله مطلق لا نهاية له.

ويستلزم أنه لا يمكن للعباد أن يحيطوا بكماله المطلق، فإن البشر لم يستطيعوا أن يحيطوا علمًا بالكون وما فيه من تفاصيل، وأدركوا عجزهم عن ذلك، واكتشفوا أنهم مع تطورهم العلمي والتقني لم يستطيعوا أن يصلوا إلا إلى معرفة جزء ضئيل جدًّا من الكون؛ فكيف يستطيعون الوصول إلى معرفة

---

(١) الدين (٩٨).

حقيقة خالق الكون ومصدره ومدبره؟! فعجزهم عن البلوغ إلى ذلك أولى وأحرى.

وإيمان الإنسان بكمال الله المطلق يوجب عليه محبته وتعظيمه وإجلاله؛ لكون النفس الإنسانية مفطورة على محبة الكمال والخضوع للجلال، وكلما ازدادت هذه المعاني ازدادت موجبات المحبة والتعظيم، فإن الإنسان السوي في عقله وفطرته يجد من نفسه محبة للكمال وانجذابًا إليه، وكلما ازداد الكمال ازدادت المحبة والانجذاب؛ فالكمال المطلق يوجب كمال المحبة والانجذاب.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «لا ريب أن كمال العبودية تابع لكمال المحبة وكمال المحبة تابع لكمال المحبوب في نفسه والله سبحانه له الكمال المطلق التام في كل وجه الذي لا يعتريه توهم نقص أصلًا ومن هذا شأنه فإن القلوب لا يكون شيء أحب إليها منه ما دامت فطرها وعقولها سليمة وإذا كان أحب الأشياء إليها، فلا محالة أن محبته توجب عبوديته وطاعته وتتبع مرضاته واستفراغ الجهد في التعبد له والإنابة إليه. وهذا الباعث أكمل بواعث العبودية وأقواها حتى لو فرض تجرده عن الأمر والنهي والثواب والعقاب واستفراغ الوسع، واستخلص القلب للمعبود الحق ومن هذا قول بعض السلف: «إنه ليستخرج حبه من قلبي ما لا يستخرجه قوله»، ومنه قول عمر - في صهيب -: «لو لم يخف الله لم يعصه»، وقد كان هذا هو الواجب على كل عاقل»[1]

فمن أقر بأن الله هو الخالق للكون، ثم لا يقر بأنه مستحق للعبودية والمحبة والتعظيم، فهو متناقض مع العقل وقوانينه السليمة، ومتنافر مع طبيعة النفس الإنسانية.

الأساس الثاني: الإنعام المطلق:

فإذا كان الله هو الخالق للكون، فهذا يعني: أنه المصدر الأول لكل ما

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٦).

يحدث في هذا الكون؛ فهو إذن المنعم الحقيقي، وهو الرازق الأول الذي لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، كما قال تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [النحل: ٥٣]، فكل النعم الظاهرة والباطنة، والحسية والمعنوية، والكبيرة والصغيرة، هي من الله وحده، وهو الذي أذن في إعطائها.

والإيمان بهذه المعاني يوجب على الإنسان المحبة لله والخضوع له؛ لأن النفس الإنسانية السوية مجبولة على المحبة لمن أحسن إليها والخضوع له، وكلما ازداد الإنعام ازدادت المحبة والتعظيم؛ فالإنعام المطلق يوجب المحبة المطلقة والانجذاب المطلق، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن القيم: «ولما كانت عبادته تعالى تابعة لمحبته وإجلاله، وكانت المحبة نوعين: محبة تنشأ عن الإنعام والإحسان؛ فتوجب شكرًا وعبودية بحسب كمالها ونقصانها، ومحبة تنشأ عن جمال المحبوب وكماله؛ فتوجب عبودية وطاعة أكمل من الأولى كان الباعث على الطاعة والعبودية لا يخرج عن هذين النوعين»[1]

فهذا الأساسان هما اللذان استحق الله بسببهما العبادة، وأوجبا أن يكون الإنسان خاضعًا له؛ بل هما اللذان أوجبا على كل ما في الكون أن يكون خاضعًا لله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿١٨﴾﴾ [الحج: ١٨].

ومن خلال هذين الأساسين يتبين أن وجوب التعبد لله والخضوع له راجع إلى أنه تعالى مستحق للعبادة، وليس راجعًا إلى أن الله محتاج إلى عبادة الإنسان، ولا إلى أنه مفتقر إليها، ولا إلى أن الإنسان متفضل على الله بها، فكل هذه المعاني باطلة زائفة لا علاقة لها بمبدأ التعبد لله، كما قال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِن تَكْفُرُوٓا۟ أَنتُمْ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) مفتاح دار السعادة (٢/٥٠٨).

لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿٨﴾﴾ [إبراهيم: ٨]، وكما قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ [الإسراء: ٧]، وكما قال الله في الحديث القدسي الصحيح: «**يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي، لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ وَآخِرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجِنَّكُمْ كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا**»[1]

وكل من أقر بوجود الله وإنعامه المطلق، ولم يؤمن بوجوب العبودية له، فهو متناقض مع نفسه ومضطرب في مواقفه؛ فمن الممتنع أن يكون الإنسان مدركًا للعظمة الإلٰهية وضخامة الإحسان الإلٰهي، ثم بعد ذلك يكون غير عابد له.

الأصل الثاني: أن التدين ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها

وهذا الأصل متفرع عن الأصل السابق، فحين كان الإيمان بوجوب التعبد لله هو مقتضى الضرورة الفطرية والنفسية، فإن معنى ذلك أن يكون التدين ملازمًا للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها.

ومعنى هذا الأصل: أن التعبد مكون أصيل في حياة الإنسان، وجزء جوهري لا ينفصل عن البنية الإنسانية، وأمر فطري ملازم للمجتمعات الإنسانية في كل مراحلها التاريخية، فلم يكن التدين أمرًا طارئًا على الحياة الإنسانية أو لاحقًا عليها في التاريخ، وإنما هو موجود مع وجودها.

يقول أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) في الكشف عن هذه الحقيقة: «إن جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها؛ فالدين في الحقيقة صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية»[2]، وفي تأكيد هذا المعنى يقول مارسيل روبي (Marcel Ruby): «منذ أقدم العصور وجدت لدى البشر قناعات راسخة

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

(٢) تاريخ الإنسانية (١/ ١٩).

بوجود الإله، وهذه المعرفة مغروسة في جيناتنا»[١]

ويؤكد معجم لاروس للقرن العشرين هذه الحقيقة قائلًا: «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية. وأقربها إلى الحياة الحيوانية. وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[٢]

ويعبّر المفكر الإسلامي مالك بن نبي عن هذا المعنى بعبارة بليغة قائلًا عن الدين إنه: «ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها»[٣]

ويسأل الفيلسوف الشهير أوجست سباتييه (August SbatÀer) في كتابه «فلسفة الأديان» نفسه؛ فيقول: «لماذا أنا متدين؟ إني لم أحرك شفتي بهذا السؤال مرة إلا وأراني مسوقًا للإجابة عليه بهذا الجواب، وهو: أنا متدين؛ لأني لا أستطيع خلاف ذلك؛ لأن التدين لازم معنوي من لوازم ذاتي»، يقولون لي: «ذلك أثر من آثار الوراثة أو التربية أو المزاج»؛ فأقول لهم: «قد اعترضت على نفسي كثيرًا بهذا الاعتراض نفسه، ولكني وجدته يقهقر المسألة ولا يحلها، وأن ضرورة التدين التي أشاهدها في حياتي الشخصية أشاهدها بأكثر قوة في الحياة الاجتماعية البشرية، فهي ليست أقل تشبثًا مني بأهداب الدين»[٤]

وهذا الاعتقاد هو المتوافق مع الطبيعة الإنسانية؛ فإن الإنسان في طبيعته كائن متسائل ومستفهم، وباحث عن الحقيقة والحكمة، فالشعور بالسببية، والتطلع إلى البحث عن الغاية أمور متجذرة في النفس الإنسانية، لا تنفك عنها أبدًا، وهذه الطبيعة تثير في نفس الإنسان أسئلة عميقة عن الوجود وطبيعته

---

(١) تاريخ التفكر بالإله (٧).

(٢) الدين، محمد عبد الله دراز (٨٢).

(٣) الظاهرة القرآنية (٢٨).

(٤) الإسلام في عصر العلم، محمد فريد وجدي (٢٢٢)، وانظر مقالات أخرى في تأكيد ملازمة الدين للإنسان: بحوث في مقارنة الأديان، أحمد السايح (٣٣).

والغاية منه، وقد عبّر بارتلمي سانت هيلير (Barthelemy Saint Heller) عن هذا المعنى فقال: «هذا اللغز العظيم الذي يستحث عقولنا: ما العالم؟ وما الإنسان؟ من أين جاء؟ من صنعهما؟ ما هدفهما؟ كيف بدأا؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت؟ ما القانون الذي يجب أن يقود عقولنا في أثناء عبورنا في هذه الدنيا؟ أي مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة العابرة؟ وما علاقتنا بهذا الخلود؟ هذه الأسئلة لا توجد أمة ولا شعب ولا مجتمع إلا وضع لها حلولًا جيدة أو رديئة، مقبولة أو سخيفة، ثابتة أو متحولة»[(١)]

ويقول شاشاوان: «مهما يكن تقدمنا العجيب في العصر الحاضر علميًّا وصناعيًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، ومهما يكن اندفاعنا في هذه الحركة العظيمة للحياة العملية، وللجهاد والتنافس في سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا؛ فإن عقلنا في أوقات السكون والهدوء ـ عظامًا كنا أو متواضعين، خيارًا كنا أو أشرارًا ـ يعود إلى التأمل في هذه المسائل الأزلية: لم؟ وكيف كان وجودنا؟ ووجود هذا العالم؟ وإلى التفكير في العلل الأولى أو الثانية، وفي حقوقنا وواجباتنا»[(٢)]

وطبيعة هذه الأسئلة الوجودية وتجذر دوافعها في النفس الإنسانية تحدث في داخل الإنسان أنواعًا من المشاعر العميقة: تحدث في داخله التعظيم لخالق هذا الكون الفسيح ومدبره، وتحدث الحب له؛ لكماله وإنعامه، وتحدث الخوف منه ومن الابتعاد عنه؛ لجلالته وعظمته، وتحدث في داخله التعلق به بالرجاء والأمل؛ لكمال قدرته وعلمه، وهذه المشاعر كلها مجتمعة تدفع بالإنسان إلى التعلق بالله، والتعبد له في كل الأحوال.

وقد تفسد دوافع تلك الأسئلة أو تضعف؛ فينحرف الإنسان عن العبودية لله إلى التعلق بآلهة أخرى في الكون، ولكن ذلك الانحراف في الجملة لا يخرجه عن دائرة التعبد، ولا عن الإقرار بالخالق للكون.

---

(١) الدين، محمد دراز (٨٣).

(٢) المرجع السابق (٨٣).

وهذا يدل على أن التدين في حياة المجتمعات الإنسانية إنما هو استجابة للضرورات العقلية والدوافع الداخلية (الفطرية) التي يجدها الإنسان في نفسه.

ويدل أيضًا على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية منذ أول نشأتها.

وتدل أيضًا على أن حصول التدين عند الإنسان لم يكن نتيجة دافع واحد فقط، وإنما هو نتيجة دوافع متعددة، كامنة في داخل الكيان الإنساني، تمثل جزءًا جوهريًّا من بنيته الأساسية.

يقول ابن تيمية في الإشارة إلى هذا المعنى: «معلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار ونحو ذلك، مشروط بالشُّعور بالمسؤول المحبوب المرجو المخوف المعبود المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار، الذي تواضع كل شيء لعظمته، واستسلم كل شيء لقدرته، وذَلَّ كل شيء لعزته، فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها، ولا بدَّ لها منها؛ بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع، والإقرار به أولى أن يكون ضروريًّا في النفوس»[1]

بل يذهب ابن تيمية إلى أن إيمان النفس الإنسانية بالله أعظم وأعمق من إيمانها بالأمور الضرورية البدهية؛ حيث يقول: «أصل العلم الإلٰهي فطري ضروري، وإنه أشد رسوخًا في النفوس من مبدأ العلم الرياضي؛ كقولنا: «إن الواحد نصف الاثنين»، ومبدأ العلم الطبيعي؛ كقولنا: «إن الجسم لا يكون في مكانين»[2]

دلالة النصوص على فطرية الإيمان بالله وتوحيده:

ومع قوة دلالة الضرورة الفطرية على أن التدين ملازم للحياة الإنسانية فإن النصوص الشرعية جاءت بتأكيد هذه الملازمة وتعزيزها؛ فقد دلت

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٣٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢/ ١٥).

النصوص على أن الله فطر الناس على الإيمان به وعلى توحيده؛ كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠].

ودلت النصوص أيضًا على أن الله أرسل الرسل للناس من أول نزولهم إلى الأرض؛ فقد أخبر الله تعالى آدم ـ وهو أبو البشر كلهم ـ بأنه سينزل إليهم ما يبين لهم الحق؛ كما قال تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾﴾ [طه: ١٢٣]، وأخبر سبحانه بأنه بعث في كل أمة رسولًا؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وكما قال تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢٤﴾﴾ [فاطر: ٢٤].

ولم يقتصر الأمر في الدلالة على ملازمة التدين للإنسان على الدلالة الفطرية العقلية والدلالة الشرعية؛ بل تضافرت معها الدلالة التاريخية أيضًا، ومع أن هذه الدلالة ليست موثوقة بالدرجة الكافية، إلا أنها تصلح للاستئناس وإلزام المخالف المعتمد على نوعها؛ فقد توصل عدد من الدارسين إلى أن هناك شواهد تاريخية وأثرية من الأحافير وغيرها تدل على أن التدين ملازم لكل المجتمعات الإنسانية، وفي بيان هذا يقول المؤرخ بلوتارك (Plutarque): «من الممكن أن نجد مدنًا بلا أسوار، ولا ملوك، ولا ثروة، ولا آداب، ولا مسارح، ولكن لم يَرَ إنسانٌ قط مدينة بلا معبد، ولا يمارس أهلها عبادة»[1]

ويقول هنري برجسون (Henri Bergson): «قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكننا لا نعرف قط مجتمعًا لا دين له»[2]

---

(١) دراسات في الأديان الوثنية القديمة، أحمد عجيبة (٥٤).

(٢) منبعا الأخلاق والدين (١٢٣).

الأصل الثالث: أن الأصل في الديانة الإنسانية التوحيد للخالق

إذا كان التدين ملازمًا للحياة الإنسانية، فإن الأصل في ذلك التدين هو التوحيد لله تعالى، ومعنى ذلك: أن البشرية في أول أمرها لم تكن تعرف تعدد الآلهة ولم تكن تتعبد إلا لإله واحد، وهو الله الخالق الرازق المدبر، والشرك طارئ عليها وحادث بعد أن لم يكن؛ فآدم وأبناؤه ومن جاء بعدهم كانوا على التوحيد، ولم يقع الشرك في الناس حتى زمن نوح عليه السلام[1].

والأصل المعتمد في علمنا بطبيعة الدين عند الأمم الأولى للإنسان يرجع إلى الخبر الصادق المعتمد على الوحي؛ لأن تلك الأمم لم يبق من آثارها شيء، وتعد قبل التاريخ الإنساني المعروف، فلا طريق مأمونًا للعلم بحالهم إلا الخبر الإلهي.

دلالة النصوص على أن الأصل في ديانة الإنسان هو التوحيد:

في نصوص القرآن والسُّنَّة دلالات عديدة تدل على أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد وأن الشرك طارئ عليها، ومن ذلك: إخبار النصوص عن توحيد آدم، وأنه تاب إلى الله وأناب وأعلن العبودية له؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧]، ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾﴾ [طه: ١٢٢].

وأخبرنا الله في القرآن أن الناس كانوا على دين واحد ثم اختلفوا؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٩﴾﴾ [يونس: ١٩]، وأخبرنا في الحديث القدسي أنهم كانوا على التوحيد، ثم انحرفوا عنه، فعن عياض بن حمار المجاشعي أن النبي ﷺ قال: «**قَالَ اللهُ تَعَالَى: إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ**

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٢٨/ ٦٠٣).

لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا»[1]

ويقول ابن عباس: «كَانَ بَيْنَ نوحٍ وَآدَمَ عَشَرَةُ قُرُونٍ كُلُّهُمْ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْحَقِّ، فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ»[2]

ومع دلالة النصوص الشرعية على إثبات تلك الحقيقة، فإن عددًا من الدراسات التاريخية للحضارات القديمة توصلت إلى النتيجة نفسها، وهي تصلح للاستئناس وتأكيد الدلالات الشرعية لا للاعتماد عليها مستقلة، ومن أشهر علماء الأديان الذين ذهبوا إلى أن الأصل في ديانة الإنسان التوحيد: عالم الأديان المشهور لانج؛ فإنه ذهب إلى أن الإنسانية بدأت بالتوحيد، ثم طرأ الشرك عليها، وقد اعتمد على دراسات عدد من الباحثين قاموا بها على بعض المجتمعات البدائية، واستند إلى الأسس العقلية الفكرية كمبدأ السببية وغيره[3]

وفي تأكيد أن التوحيد أصل الدين الإنساني يقول ماكس مولر (Max Müller) ـ في كتابه أصل الدين وارتقاؤه ـ: «إن هذه الآلهة المجسمة ليست إلا تمثيلًا طرأ على الإنسان بعد تلك الفكرة الطبيعية، وبناءً على هذا فقد ركع آباؤنا وسجدوا أمام الله الحق، حتى قبل أن يجسروا على الإشارة إليه باسم»[4]، وذكر «أن الناس كانوا في أقدم عهودهم على التوحيد الخالص، وأن الوثنية عرضت عليهم بفعل رؤسائهم الدينيين»[5]

ويدل على صحة ذلك: أن طائفة الصابئة المندائيين يؤمنون بالتوحيد، وتصرح كتبهم المقدسة بالتوحيد لله تعالى في عبادته وخلقه، وقد أكد عدد من أبناء هذه الطائفة الباحثين بناء على ما عندهم من وثائق أن ديانتهم من أقدم

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (٧٣٠٩).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/٥٤٦).

(٣) انظر: الاجتماع الديني، الخشاب (١٣٧)، والدين، محمد عبد الله دراز (١٠٤ ـ ١٠٥)، وانظر أقوالًا أخرى لعلماء الأديان في تقرير هذا المعنى: العودة إلى الإيمان، هيثم طلعت (١٣٨).

(٤) المستقبل للإسلام، محمد فريد وجدي (٥).

(٥) تفصيل آيات القرآن الحكيم، جول لابوم، مقدمة المترجم (٧).

الديانات الإنسانية المعروفة، إن لم تكن أقدمها، وينسبون كتابهم إلى آدم عليه السلام[1].

وذكروا أن دين الصابئة المندائيين مما هو مدوّن في كتبهم يتلخص في أنهم يؤمنون بتوحيد الله واليوم الآخر، وبالحساب والعقاب والجنة والنار[2].

وقد افتُتِحَ كتابهم المقدس بالتوحيد، فجاء في أوله «بأسماء الحي العظيم، مسبح ربي بقلب نقي، هو الحي العظيم، البصير القدير العليم، العزيز الحكيم، هو الأزلي القديم، الغريب عن أكوان النور، الغني عن أكوان النور، هو القول والسمع والبصر، الشفاء والظفر، والقوة والثبات، هو الحي العظيم مسرة القلب، وغفران الخطايا... مسبح أنت، مبارك، ممجد، معظم، موقر، قيوم، العظيم السامي... خالد فوق كلَ الأكوان، لا موت يدنو منه ولا بطلان، وأمامه الملائكة ماثلون، بأضويتهم يتألقون، ساجدين خاشعين، شاكرين مسبحين... الأول منذ الأزل. خالق كل شيء... هو الملك منذ الأزل، ثابت عرشه، عظيم ملكوته، لا أب له ولا ولد، ولا يشاركه ملكه أحد، مبارك هو في كل زمان، ومسبح هو في كل زمان، موجود منذ القدم، باق إلى الأبد، قال للملائكة: «كوني»؛ فكانت، بقوله ملائكة النور كانت»[3].

وليس المقصود من نقل هذا النص التأييد لكل ما فيه، وإنما المقصود الاستدلال على أن توحيد الله في عبادته وخلقه للكون كان معروفًا عند ديانة من أقدم الديانات المعروفة في التاريخ الإنساني.

ونحن نقر أن كثيرًا من الدراسات الأنثروبولوجية أثبتت أن عددًا من

---

(١) انظر: المقدمة التي كتبها نعيم بدوي وعضبان رومي ـ وهما من الصابئة ـ لكتاب «الصابئة المندائيون»، الليدي دراوور(٢٠)، وانظر: الصابئون حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٨، ٦٦، ٧٤)، وتاريخ الصائبة المندائية، محمد عمر حمادة (٤١ ـ ٤٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢١).

(٣) كنزا ربا «الكنز العظيم»، الكتاب المقدّس عند الصابئة المندائيين (١)، وانظر نصوصًا أخرى فيها التصريح بالتوحيد: الصائبة المندائيون، الليدى دراوور (٣٤٥، ٣٤٧)، والصائبة حرانيين ومندائيين، رشدي عليان (١٠٠).

الحضارات الإنسانية المشهورة كانت مشركة تعتقد بتعدد الآلهة وتنوعها؛ كالحضارة الآشورية والبابلية والمصرية والهندية وغيرها[1].

ولكن هذه النتيجة لا تقدح في النصوص الإسلامية ولا تشكل عليها؛ لأن الله تعالى أخبرنا بأن أكثر الأمم كانت على الشرك؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الروم: ٤٢]، وأخبرنا النبي ﷺ بأن عددًا من الأنبياء لم يجدوا من أقوامهم استجابة كبيرة في دعوتهم؛ حيث يقول: «**عُرِضَتْ عَلَيَّ الأُمَمُ فَجَعَلَ النَّبِيُّ وَالنَّبِيَّانِ يَمُرُّونَ مَعَهُمُ الرَّهْطُ وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ**»[2].

فما ثبت في تلك الدراسات ـ من كثرة الشرك في الحضارات السابقة وقلة التوحيد ـ مؤيد لأخبار الإسلام، وليس معارضًا لها.

ثم إن البحث ليس في تحديد حجم الشرك والتوحيد، وإنما في تحديد أولية أحدهما على الآخر، وثبوت كون الشرك أكثر ليس دليلًا على أنه كان الأول ظهورًا.

الأصل الرابع: أن التدين مطلب إنساني لا يمكن الاستغناء عنه

وهذا الأصل نتيجة طبيعية للأصول السابقة، فإذا كان التدين مقتضى ضروريًا من مقتضيات العقل والنفس، وكان لأجل ذلك ملازمًا للحياة الإنسانية على مر عصورها، فإن ذلك يدل بالضرورة على أن الإنسانية لا يمكن أن تستغني عن الدين في حياتها، وأن الدين مطلب جوهري من مطالب العيش.

فالإنسانية دائمًا في حاجة إلى التدين، وهي في كل أحوالها مفتقرة إليه؛ فالدين غذاء الروح، وبلسم الحياة، ومسكن النفس، ومصدر الطمأنينة، ومنبع الراحة والسكينة، فحاجة الإنسانية إليه فوق كل حاجة، وفاقتها إليه تعلو كل فاقة.

---

(١) انظر: عظمة بابل، هاري ساكز (٣٧٧)، ومقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، طه باقر (٢٢٧)، والحضارة المصرية القديمة، غوستاف لوبون (٤٦، ٤٧).

(٢) أخرجه البخاري، رقم (٥٧٠٥)، وغيره.

لا جرم أن حاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة ثانوية هامشية، إنها حاجة رئيسة أصيلة، تتصل بجوهر الإنسان، وتتداخل مع كيانه وروحه، وتتوغل في أغوار أعماقه.

وضرورة التدين ليست مقتصرة على الفرد الإنساني فقط، وإنما هي شاملة للفرد والمجتمع معا؛ فكما أن الفرد الإنساني يعد التدين مطلبًا جوهريًّا لحياته، فكذلك المجتمعات الإنسانية لا يصلح حالها، ولا يستقر وضعها ولا تتعمق فيها المعاني الإنسانية وتشيع في جنباتها المشاعر الروحية بين أفرادها إلا بالدين.

وما أجمل ما ذكره الأستاذ عباس محمود العقاد في وصف الحاجة إلى الدين؛ حيث يقول: «إن تجارب التاريخ تقرر لنا أصالة الدين في جميع حركات التاريخ الكبرى، ولا تسمح لأحد أن يزعم أن العقيدة الدينية شيء تستطيع الجماعة أن تلغيه، ويستطيع الفرد أن يستغني عنه، في علاقته بتلك الجماعة، أو فيما بينه وبين سريرته المطوية من حوله، ولو كانوا من أقرب الناس إليه.

ويقرر لنا التاريخ أنه لم يكن قط لعامل من عوامل الحركات الإنسانية أثر أقوى وأعظم من عامل الدين، وكل ما عداه من العوامل الأخرى في حركات الأمم، فإنها تتفاوت فيه القوة بمقدار ما بينه وبين العقيدة الدينية من المشابهة في التمكن من أصالة الشعور وبواطن السريرة.

هذه القوة لا تضارعها قوة العصبية، ولا قوة الوطنية، ولا قوة العرف، ولا قوة الأخلاق، ولا قوة الشرائع والقوانين؛ إذ كانت هذه القوة إنما ترتبط بالعلاقة بين المرء ووطنه، أو العلاقة بينه وبين مجتمعه، أو العلاقة بينه وبين نوعه، على تعدد الأوطان والأقوام.

أما الدين فمرجعه إلى العلاقة بين المرء وبين الوجود بأسره، وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن، ومن علانية وسر، ومن ماض أو مصير إلى غير نهاية، بين آزال لا تحصى في القدم، وآباد لا تحصى فيما ينكشف عنه عالم الغيوب. وهذا على الأقل هو ميدان العقيدة الدينية في مثلها

الأعلى، وغاياتها القصوى، وإن لم تستوعبها ضمائر المتدينين في جميع العصور.

ومن أدلة الواقع على أصالة الدين: أنك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين الجماعة المتدينة، والجماعة التي لا دين لها، أو لا تعتصم من الدين بركن مكين.

وكذلك تلمس هذه الأصالة عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة، وفرد معطل الضمير، مضطرب الشعور، يمضي في الحياة بغير محور يلوذ به، وبغير رجاء يسمو إليه.

لهذا. الفارق بين الجماعتين، وبين الفردين؛ كالفارق بين شجرة راسخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها! وقل أن ترى إنسانًا معطل الضمير على شيء من القوة والعظمة، إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم، إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطل والحيرة»[١]

الأدلة على أن الدين مطلبًا إنسانيًّا ملحًّا

الأدلة التي يمكن من خلالها إثبات صحة كون الدين مطلبًا إنسانيًّا ملحًّا كثيرة متضافرة، ومن أهمها:

الدليل الأول: تقديم الإجابة الكافية عن الأسئلة الأولية الوجودية:

فالإنسان ليس كغيره من أنواع الحيوان؛ فهو كائن متسائل مستفهم باحث عن الحكمة والغاية، ومتأمل في الكون والوجود، وتحكم حياته أصناف من الروابط والعلاقات، تؤطرها حزم من المبادئ والقيم والأخلاق.

ولأجل هذا كانت حياته محاطة بأسئلة عميقة عن الوجود والغايات والحِكم، وليس من مصدر يمكن أن يجيب عن هذه الأسئلة بطريقة شاملة وشافية مثل الدين.

ومن تلك الأسئلة: من أين أتى الوجود؟ وما الحكمة من وجوده؟ وما

---

(١) حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (١٣).

الغاية التي ينتهي إليها؟ ومن أين أتت الحياة في الوجود؟ ولماذا انقسمت الموجودات إلى أحياء وجماعات عاقلة وغير عاقلة؟ وما الحكمة من وجود الإنسان العاقل؟ ولماذا يجب عليه أن يلتزم الخير ويبتعد عن الشر؟ وما ضابط الخير وضابط الشر؟ وما المعاني التي نعتمد عليها في تحديد المبادئ الأخلاقية؟ وغيرها من الأسئلة الوجودية العميقة.

ولا يمكن للإنسان أن يخفي هذه الأسئلة من حياته، ولا يمكنه أن يقلل من أهميتها وأثرها في معاشه، فليس له حلّ إلا أن يقدم لها جوابًا واضحًا بيِّنًا، وإلا أضحت حياته مضطربة تعيسة فاقدة للمعنى.

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن هذا الحكم إنما هو على جملة الحياة وطبيعتها وليس حكمًا على كل فرد فرد من الناس، فلا شك أن بعض المؤمنين يعاني من اضطراب في حياته وقلق، ولكن الحديث ليس عن هذا الجانب وإنما عن جملة الحال والأمر الغالب وليس عن الأفراد.

وقد أقرّ عدد كبير من العلماء الملاحدة وغيرهم بأن هذه الأسئلة لا يمكن للعلم أن يجيب عليها، ولا يستطيع الإنسان أن يقدم لها جوابًا من خلال البحث في المعمل[١]

ومع أن جملة الأديان تقر أهمية الأسئلة المتعلقة بالحياة والمعنى، وتسعى إلى تقديم أجوبة عنها، فإن الدين الصحيح هو المصدر الوحيد الذي يقدم جوابًا شاملًا وكافيًا على تلك الأسئلة، يشبع فيها نهم الإنسان وتفكره فيها.

الدليل الثاني: ضبط السلوك الإنساني:

من أقوى ما يميز الحياة الإنسانية عن سائر أنواع الحيوان أنها منضبطة بسلوك محدد وقانون شامل، والدين من أقوى العوامل التي تساعد على ضبط السلوك الإنساني على المستوى الشخصي وعلى مستوى التعامل مع الآخرين.

---

(١) انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، كتاب ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث.

أما على المستوى الشخصي: فإن الدين يساعد بشكل كبير جدًّا، وبصورة فاعلة على إحداث الاستقرار النفسي والروحي في الحياة الإنسانية، ويجعل الإنسان يشعر بالأمن النفسي الداخلي، ويعبر ابن القيم عن هذا المعنى بكلام لطيف رقيق؛ فيقول: «لا حياة له ـ قلب الإنسان ـ ولا فلاح ولا نعيم ولا سرور إلا برضاه ـ الله ـ وقربه والأنس به؛ فبه يطمئن، وإليه يسكن، وإليه يأوي، وبه يفرح، وعليه يتوكل، وبه يثق، وإياه يرجو، وله يخاف، فذكره: قوته وغذاؤه، ومحبته والشوق إليه: حياته ونعيمه ولذته وسروره، والالتفات إلى غيره والتعلق بسواه داؤه، والرجوع إليه دواؤه، فإذا حصل له ربه سكن إليه، واطمأن به، وزال ذلك الاضطراب والقلق، وانسدت تلك الفاقة؛ فإن في القلب فاقة لا يسدها شيء سوى الله تعالى أبدًا، وفيه شَعَثٌ لا يلمه غير الإقبال عليه، وفيه مرض لا يشفيه غير الإخلاص له وعبادته وحده»[1]

وقد تكاثرت الدراسات العلمية الحديثة حول علاقة التدين بالصحة النفسية للإنسان وشعوره بالأمن الروحي، وتضافرت نتائجها على تأكيد أن للدين أثرًا عميق التأثير في تحسين الصحة النفسية للإنسان، وفي تحقيق الأمن الروحي له، وكذلك ظهرت دراسات كثيرة حول أثر القيام بالشعائر التعبدية؛ كالصلاة والصيام والذكر وغيرها، وخرجت بنتائج تؤكد الأثر الإيجابي العالي لممارسة تلك الشعائر في تخليص الإنسان من الاضطرابات النفسية؛ كالقلق والعزلة والاضطراب النفسي والوسواس وغيرها[2]

وأما على مستوى التعامل مع الآخرين: فإن الدين من أقوى العوامل التي تؤسس للوازع الداخلي، ذلكم الوازع الذي يعد بمثابة المراقب الدائم لتصرفات الإنسان وأعماله، سواء كان في مشهد من الناس والقانون أو لم

---

(١) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان (١/ ٧١).

(٢) انظر: العلاقة بين مستوى التدين والقلق العام، صالح إبراهيم الصنيع، مجلة جامعة الملك سعود، العدد (١٤) (٢٠٧ ـ ٢٣٤)، والتديُّن والصحة النفسية، مصطفى كويلو، مجلة حراء، العدد (١٤) (٢٤ ـ ٢٩)، والكل مبتلى ولكن، نظرات في الحالة الإلحادية من الناحية النفسية، أبو حب الله، مجلة براهين (١/ ٤٦).

يكن؛ فالإنسان الملتزم بالدين بصدق وإخلاص يعمل بالآداب والأخلاق؛ فلا يسرق ولا يغش ولا يخدع ولا يراوغ ولا يخون ولا يكذب، ويساعد الآخرين ويحسن إليهم ويعينهم بدافع داخلي من نفسه وليس خوفًا من القانون أو خشية من الناس أو هروبًا من العقوبة الدنيوية ولا لأجل مصالح مادية عاجلة، فالأصل في الإيمان بالعقيدة الإسلامية أن الإنسان لا يساق إلى العمل سوق القطعان، ولا يدفعه إليه قهر حكومي ولا ضغط قانوني، ولا رقابة بشرية، وإنما يندفع إلى العمل بحافز من داخله وباعث من ذاته، ونتيجة إيمانه بالمراقبة الإلٰهية والجزاء الأخروي(١).

وهذا البُعد له أثر كبير وعميق على تصرفات الإنسان مع الآخرين؛ فالمتدين بصدق لا يخون زوجته وشريكة حياته فيرتبط بغيرها، سواء علمت بذلك أو لم تعلم، والخادم لا يخون سيده، سواء علم بذلك أو لم يعلم، والعامل في الشركة لا يفرط في عمله وأمانته سواء علم بذلك مديره أو لم يعلم.

وقد أقرّ بهذا الأثر وأهميته عدد من المعادين للأديان والمحاربين لها؛ يقول فولتير (Voltaire) ـ وهو من أشهر وأعتى من دعا إلى الثورة على الأديان ـ: «لو لم يكن الله موجودًا لوجب اختراعه»، ويقول: «يجب أن نؤمن بالله حتى تكون زوجتي أكثر وقارًا لي وخادمي أقل لصوصية»(٢)، ويعبر دوستويفسكي (Dostoyevsky) عن هذا المعنى بعبارة صريحة؛ فيقول: «إذا لم يكن الله موجودًا فكل شيء مباح»(٣)، ويقول جون لوك (John Locke) ـ وهو من أشهر المؤسسين للفكر الليبرالي في الغرب ـ: «لا يجوز أبدًا التسامح مع

---

(١) انظر في اهتمام الشريعة بالوازع الذاتي: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور (١٣٥ ـ ١٤٩)، والعدالة الاجتماعية (لمؤلفه) (٦٤ ـ ٧٠)، وحرية الرأي في الإسلام، محمد عبد الفتاح الخطيب (٧١ ـ ٧٧).

(٢) انظر في هذه المقالات: قصة الصراع بين الدين والفلسفة، توفيق الطويل (٢٠٢)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم (١٨٩)، والموجز في تاريخ الفلسفة، لجنة من الأساتذة السوفيات (١٩٨).

(٣) دواعي الإيمان في عصرنا، الأب جيوفاني مارتنتي (٢/٣٣٦).

من ينكرون وجود الله؛ ذلك أن الوعد والمواثيق والأقسام التي هي روابط المجتمع الإنساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد؛ ذلك أن استبعاد الله حتى لو كان بالفكر يحلّ كل شيء»[1]، وهناك مقالات عديدة تؤكد على أن عدم الإيمان بالله يؤدي إلى انتهاك القوانين الأخلاقية وذوبانها في المجتمع[2]

فإن قيل: «ولكننا نرى شعوبًا كثيرة منتسبة إلى الأديان وفيها فساد كبير في أخلاقها وتعاملاتها»؛ قيل: «نحن لا ننكر ذلك؛ لأننا لا نتحدث عن الواقع، وإنما عن الأصول والمنطلقات القابلة لتغيير أخلاق الشعوب والاتقاء بها، فلا شك أن أخلاق كثير من المسلمين مثلًا تعاني من تدن كبير، ولكن ذلك ليس راجعًا إلى أن دين الإسلام لا أثر له في الارتقاء بالأخلاق، وإنما لأن كثيرًا من المسلمين لم يلتزموا بتعاليم الإسلام؛ نتيجة لمحاربة الدعاة، والتسلط عليهم وحبسهم والتضييق عليهم، ودعم وسائل الفساد وفرضها بالقوة».

الدليل الثالث: فتح آفاق الآمال الجميلة

فالحياة الإنسانية لا تسلم من الكدر، ولا بد فيها من وقوع المنغصات والآلام والكرب والضيق؛ فيحتاج الإنسان إلى من يسليه في هذه الحياة، ويواسيه، ويخفف عنه تلك المصائب والمكدرات، ولا يقدم له التسلية والموالاة شيء مثل الدين أبدًا، فوعود الدين وجزاءاته من أقوى ما يفتح للإنسان آفاق الأمل في الحياة ويضفي عليها المعاني المضيئة للمستقبل البعيد والقريب.

أهم الآمال التي يفتح الدين آفاقها للإنسان:

تتلخص أهم الآمال التي يفتح الدين آفاقها للإنسان في أربعة أمور رئيسة:

الأمر الأول: اللقاء بالله والأنس به والاستزادة من التعرف عليه:

مع إيمان الإنسان بأن الله هو الخالق للكون، وأنه الذي أنشأه من العدم

---

(١) رسالة في التسامح (١١٤).

(٢) انظر: الفصل الأول من الباب الثالث، عند الحديث عن دليل القيم والمبادئ.

وأنه المدبر له، والمصرف لأحداثه، وأن عظمته لا حدود لها، وكماله لا يمكن البلوغ إليه، وجلاله تستحيل الإحاطة به، وإيمانه بأن الله هو مصدر كل نعمة وأساس كل خير في الدنيا، فإنه لا محالة سيشتاق إلى رؤية هذا الخالق الجليل والأنس به، وستكون أجمل لحظات حياته حين ينظر إلى خالقه، ويتحدث معه، ويسمع كلامه، ويزداد من المعرفة به، ولهذا كان أعظم نعيم أهل الجنة النظر إلى وجه الله الكريم، واللقاء به، ففي الحديث: «**فَوَاللهِ مَا أَعْطَاهُمْ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ**»(١)

وإيمان العبد بذلك يجعله في شوق دائم إلى لقاء الله، وتطلع مستمر إلى رؤيته وسماع كلامه وحديثه، وتيقنه بحصول ذلك له يحصّل في نفسه انشراحًا واسعًا وفرحًا عارمًا؛ ولأجل هذا عزى الله المؤمنين؛ فقال: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأٓتٍۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ۝٥﴾ [العنكبوت: ٥]، قال القشيري معلقًا: «لما علم سبحانه شدة شوق أوليائه إلى لقائه، وأن قلوبهم لا تهدأ دون لقائه ضرب لهم أجلًا موعدًا للقائه تسكن نفوسهم»(٢)

كان من دعاء النبي ﷺ: «**وأسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم، والشوق إلى لقائك**»(٣)

وجاء في بعض الآثار: «طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم أشد شوقًا»(٤)

فلو لم يكن من الآمال التي يحصل الإنسان من إيمانه بالإسلام إلا هذا الأمل لكفى به، فأي أمل يمكن أن يكون أفضل من لقاء الله خالق الكون ومدبره؟! وأي مستقبل يمكن أن يكون أجمل من الاستماع إلى كلام الله وزيارته والقرب منه؟!

---

(١) أخرجه مسلم، رقم (١٨١).

(٢) الرسالة القشيرية (٣٣٢)، وانظر: الداء والدواء، ابن القيم (٤٢٩).

(٣) أخرجه أحمد، رقم (١٨٣٢٥)، والنسائي، رقم (١٣٠٦)، وهو حديث صحيح.

(٤) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (١٠/٩٦)، وعبد الغني المقدسي في الترغيب في الدعاء، رقم (١٦).

الأمر الثاني: اللقاء بالأحباب والمقربين:

فالإنسان في حياته لا بد أن يفقد أحدًا من أحبابه والأعزاء على قلبه: أبيه أو أمه أو زوجه أو ابنه أو بنته أو صديقه، ولا بد أن يكون سمع بسيرة أناس عظماء صالحين مصلحين لم يظفر باللقاء بهم؛ كالأنبياء والرسل والصالحين من البشر وغيرهم، فتتحسر نفسه شوقًا إليهم وحبًّا له.

ولكن حسرته تلك تخف، ويقل أثرها إذا علم أنه سيلتقي بهم في دار أخرى غير الدار الدنيا، حينها تنفتح أمامه آفاق الأمل، وتنشرح نفسه، ويهدأ روعه، وتخبو لوعته على الفراق ويزداد شوقه إلى الأحباب.

وهذه المعاني لا يجدها الإنسان في الإلحاد، ولا في المادية التي لا ترى للإنسان حياة غير حياته في الدنيا، وتقطع كل آماله، وتهدم كل تطلعاته، وتحطم جميع أمنياته.

الأمر الثالث: الظفر بالثواب:

فالمؤمن يعمل ويجتهد في هذه الحياة، ويقوم بالأعمال الخيرة ويلتزم بالمبادئ والقيم النبيلة، يصدق مع الآخرين، ويساعد المحتاجين، ويقدم المعونة لهم، ويسعى إلى إزالة الضرر عن الفقراء والمساكين، ويغامر في إنقاذ المضطرين، ويتصدق بماله ويبذل جهده ووقته.

ثم إن المؤمن كغيره من الناس تنزل به أنواع من المصائب والشدائد؛ كالأمراض والأحزان وفقدان المال أو المسكن أو أحد أعضاء جسده، فيصبر ويعلم أن كل ذلك مقدر من عند الله العليم الحكيم.

وهذه الأعمال الشريفة المؤمن موعود عليها بالجزاء الكثير والعطاء الوفير من الله العزيز الكريم، فانتظاره لهذا العطاء، وإيمانه بالحصول على الجزاء والثواب، يفتح في نفسه آفاق الأمل، ويضفي على حياته وروحه جمال انتظار الظفر بالمكافأة الكريمة من الرب الكريم، فتسعد نفسه ويطيب عيشه.

الأمر الرابع: تحقيق العدالة:

فالإنسان العاقل يرى في الحياة الدنيا أنواعًا من الظلم وأصنافًا من

الجور والقهر، وتشاهد عيناه أناسًا فقدوا الرحمة وعاثوا في الأرض فسادًا؛ فقتلوا وصلبوا ونهبوا وهدموا، وتسمع أذناه عن صنوف من القتل، وأشكال من الوحشية التي يقوم بها أناس لا خلاق لهم.

وأصحاب النفوس السوية والعقول المستقيمة ينتظرون القصاص من أولئك المجرمين وتحقيق العدالة بين العالمين، والدار الدنيا لا تتحقق فيها هذه العدالة غالبًا، فتبقى نفوسهم منتظرة لتحقق العدالة، وإعطاء كل ذي حق حقه.

ولكن المادية الملحدة تغلق جميع الأبواب أمام هذه المعاني الجميلة؛ فمن ظلم وقتل وسرق وأفسد في الأرض، فليس له رجعة أخرى يحاسب فيها على أفعاله، وليس وراءه مكان آخر يجازى فيه على إفساده، وعلى المظلومين والمقهورين أن ينسوا ما حلّ بهم، فليس لهم أي حق أو أمل في الحصول على حقوقهم أو القصاص من أعدائهم.

الأصل الخامس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح

يقوم الإيمان المستقيم بالأديان على أن الدين الصحيح لا يمكن أن يتعارض مع العقل الصريح، وأن جميع مكونات الدين يجب أن تكون متسقة مع الضرورات العقلية ومقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «إن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئًا من الحق، ولا يخبر بما تحيله العقول وتنفيه»[1]

ومن الأصول التي يُعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صدقها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو اختلافها مع الضرورات العقلية، فإن ثبت تناقض بعضها مع المبادئ العقلية فهي باطلة بالضرورة؛ فالحق النازل من عند الله لا يصح أن يقع فيه ما يخالف الضرورة العقلية اليقينية؛ «فلا يجوز قط

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٩٦).

أن يختلف الكتاب والميزان ـ الدين والعقل ـ فلا يختلف نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح، لا قياس شرعي ولا عقلي، ولا يجوز قط أن الأدلة الصحيحة النقلية تخالف الأدلة الصحيحة العقلية»[(١)]

فالتوافق بين مكونات الدين ومقتضيات العقل الضرورية دليل على صحة الدين، وصدوره عن الإلٰه الحق، وسلامته من التحريف والتبديل، ووقوع التناقض بينها دليل على خطأ الدين، وانتفاء أن يكون نازلًا من عند الله تعالى، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

امتناع التعارض بين الدين والعقل:

الحكم بامتناع التعارض بين الدين والعقل يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

الأساس الأول: أن كلًّا من الدين الصحيح والعقل الضروري داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع التناقض فيه؛ فالحق لا يتناقض أبدًا، وإنما يصدق بعضه بعضًا[(٢)]، فوقوع التناقض فيه يؤدي إلى ضياع الحقيقة وفقدان المعرفة، التي لا تستقيم الحياة الإنسانية إلا بانضباطها، فإنه لا يناقض الحق إلا بالباطل فقط، يقول ابن تيمية في بيان هذه الحقيقة: «الحجة العقلية الصريحة لا تناقض الحجة الشرعية الصحيحة؛ بل يمتنع تعارض الحجج الصحيحة سواء كانت عقلية أو سمعية أو سمعية وعقلية»[(٣)]، وحين ذكر امتناع التعارض بين الحجة النقلية القطعية والحجة العقلية القطعية علل ذلك بامتناع اجتماع النقيضين، حيث يقول: «وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال»[(٤)]

الأساس الثاني: أن تحقق التعارض بين العقل والنقل مناقض للمقصد

---

(١) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٨/ ٢٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٧٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٧٩).

الأولي من الدين؛ وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما تحيله عقولهم؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما فطرهم عليه من المبادئ العقلية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة، وفي بيان هذا الأساس ذكر ابن تيمية أنه يمتنع: «في صريح العقل أنَّ من يريد أنَّ الناس يصدقونه ويطيعونه، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه ومعصيته، والقدح فيما جاء به ومعارضته، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا - أي: «الأنبياء» - به الناس مناقضًا لصريح العقل، وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده، بما أجمع الناس على فساده.

وإنْ علموا أنه مناقض لصريح العقل، وأظهروه ولم يبينوه، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول، فقد سَعَوْا فيما به يكذبهم المكذِّب، ويرتاب المُصدِّق، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم؛ فيكون أولياؤهم في الرَّيْب والاضطراب، وأعداؤهم قد فَوَّقُوا إليهم النِّشاب، وحزَّبوا عليهم الأحزاب»[1]

الأساس الثالث: أن الوحي المنزل أمر الناس بإعمال عقولهم، وحثهم أشد الحث على التأمل والتفكر والتعقل في آيات الله وأحكامه، وذم ووبخ من لم يعمل عقله، وهذا المعنى مشهور مستفيض في النصوص الشرعية، فلو كان العقل الصريح يمكن أن يناقض الدين الصحيح فكيف يأمر بإعماله؟! ويحث على اعتباره في النظر والاستدلال وبناء المواقف؟

ولأجل هذه الأسس وغيرها كان هناك تلازم بين مخالفة الدين الصحيح ومخالفة الضرورات العقلية؛ فكل ما خالف الدين فهو مخالف للضرورة العقلية، وكل ما خالف الضرورة العقلية فهو مخالف للدين.

وبناء على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والعقل الصريح خطأ بيِّن، ولو وُجد التعارض فإنه لا محالة سيكون ظاهريًّا، فإما أن

(١) المرجع السابق (٧/ ٨٥)، وانظر: الموافقات، الشاطبي (٣/ ٢٠٨).

يكون ما نُسب إلى العقل غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وزيادة في تحرير البحث في العلاقة بين النقل والعقل، واستكمالًا لبناء القانون العلمي المنضبط في تحديد العلاقة بينهما، ذكر عدد من علماء الإسلام أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين وتحديد المقدم منها، ليست راجعة إلى وصف الدليل بكونه عقليًّا أو نقليًّا، وإنما هي راجعة إلى قوة الدليل وانضباطه، وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين العقل والنقل **أربعة**(١):

الحال الأولى: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العقل القطعي والنقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم العقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين النقل القطعي والعقل الظني، وفي هذه الحالة يقدم النقل القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين النقل الظني والعقل الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعقل لا يكون أمرًا متحققًا يعاب به الدين إلا بشرطين لا بد من توفرهما معًا:

الأول: أن يكون الدين قطعيًّا في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العقل قطعيًّا في دلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشرطين، بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العقل غير قطعي في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبًا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية (١/ ٩٧).

للعقل ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان؛ فإن لم يفعل - ولن يفعل - فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل نقضها وتجاوزها.

الأصل السادس: امتناع التعارض بين الدين الصحيح والعلم الصحيح

العلاقة بين الدين والعلم كالعلاقة بين الدين والعقل، سواء بسواء؛ وبناء عليه فإنه لا يمكن أن يتناقض الدين الصحيح مع العلم الصحيح، ويجب أن تكون جميع مكونات الدين متسقة مع الحقائق العلمية اليقينية، ومنسجمة مع مقتضياتها، وفي بيان هذا المعنى يقول محمد العثيمين: «لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن مع الواقع أبدًا، وإذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارضة، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة لها، وإما أن يكون القرآن غير صريح في معارضته؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي، ولا يمكن تعارض القطعي أبدًا»[١]

ولأجل هذا فإن من الأصول التي يعتمد عليها في فحص الأديان والتأكد من صحتها: التحقق من اتفاق مكوناتها أو تناقضها مع الحقائق الكونية، فإذا ثبت تناقض بعضها مع تلك الحقائق فذلك دليل على بطلان الدين أو دخول التحريف فيه؛ لكون الحق النازل من الله لا يمكن أن يكون معارضًا لما جعله الله حقيقة من حقائق الكون الثابتة، فلا يجوز قط أن يختلف الكتاب المنزل والوجود الحقيقي، فلا يختلف نص ثابت عن الرسول وحقيقة وجودية أبدًا، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «ما عُلم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما عُلم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول»[٢]

فالتوافق بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على صحة الدين

---

(١) مجموع فتاوى الشيخ محمد العثيمين (٢/ ٦٨).

(٢) الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح (٤/ ٣٩٥).

في نفسه وصدوره عن الإله الحق، وسلامته من التحريف والتبديل والتدخل البشري، ووقوع التناقض بين مكونات الدين والحقائق الوجودية دليل على وقوع الخطأ في الدين ذاته وانتفاء أن يكون نازلًا من عند الله، أو على دخول التحريف والتبديل فيه.

امتناع التعارض بين الدين والعلم

الحكم بامتناع التعارض بين الدين والعلم يقوم على أسس علمية متعددة، ومن أهم تلك الأسس ثلاثة أسس رئيسة، هي:

الأساس الأول: أن كلًّا من الدين الصحيح والحقائق الكونية داخل ضمن دائرة الحق، والحق لا يمكن أن يقع فيه التناقض كما سبق بيانه، فالقرآن والكون كلاهما من عند الله وفعله، وكلاهما موصوف بالحق؛ فقد أنزل الله القرآن بالحق؛ كما قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿١٧٦﴾﴾ [البقرة: ١٧٦]، وخلق الله الكون بالحق؛ كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٧٣].

فلو أمكن التناقض بين الحق المنزل وبين الحق الكوني لأمكن اجتماع النقيضين، وهو أمر محال في العقل؛ فاستحال لأجل ذلك التناقض بين الدين الصحيح والحقائق الكونية.

الأساس الثاني: أن تحقق التعارض بين العلم الصحيح والنقل الصحيح مناقض للمقصد الأولي من الدين، وذلك أن الله تعالى يريد من إرسال الرسل وإنزال الكتب هداية الناس وإصلاح حالهم، فكيف يخاطبهم بما يتناقض مع واقعهم الذي يدركونه بالعلم اليقيني؟! وكيف يكلفهم بما يتناقض مع ما يشهدونه من الحقائق الكونية؟! فإن في ذلك أبلغ المعارضة للمقصد الأولي من النبوة.

لا جرم أن من يريد من الناس أن يصدقوه ويطيعوه يمتنع أن يذكر لهم ما يناقض الضروريات الوجودية التي يشهدونها في حياتهم، فإن حدوث ذلك

أبعد شيء عن الحكمة وتمام العقل، والله سبحانه متصف بالحكمة البالغة والعلم التام، فلا يمكن أن يتصور في العقل أن ينزل أمورًا دينية يقصد بها هداية الناس وهي في الوقت نفسه متناقضة مع الحقائق الكونية التي يشهدونها.

الأساس الثالث: أن الله ﷻ أمر بالنظر في الكون وبالتأمل فيه والسير في أرجائه، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴿١٩﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ١٩، ٢٠].

فلو كان الدين المنزل يتناقض مع الحقائق الكونية فكيف يأمر الله بالنظر فيها؟! أليس في ذلك دعوة مباشرة إلى كشف ما في الدين من خلل لو كان مناقضًا للواقع؟!!

وبناءً على ما سبق فإن افتراض التعارض بين الدين الصحيح والواقع القطعي خطأ بيّن، ولو وُجد التعارض بينهما فإنه لا محالة سيكون ظاهريًّا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الواقع غير صحيح أو أن ما نُسب إلى الدين غير صحيح.

وإذا كانت العلاقة بين العقل والنقل مبنية على أن العبرة في العمل بالأدلة والبراهين والترجيح فيما بينها ليس راجعًا إلى وصف الدليل بكونه عقليًّا أو نقليًّا، وإنما بقوة الدليل وانضباطه، فإن هذه المنهجية منطبقة على العلاقة بين الدين والعلم، سواء بسواء؛ وبناء على هذا المنطلق، فإن الأحوال التي يمكن للعقل أن يفرضها في العلاقة بين الدين والعلم **التجريبي أربع**:

الحال الأولى: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين القطعي، وهذا أمر مستحيل كما سبق بيانه.

الحال الثانية: أن يقع التعارض بين العلم القطعي والدين الظني، وفي هذه الحالة يقدم العلم القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت والدلالة.

والحال الثالثة: أن يقع التعارض بين الدين القطعي والعلم الظني، وفي هذه الحالة يقدم الدين القطعي؛ لكونه أقوى في الثبوت أو في الدلالة.

والحال الرابعة: أن يقع التعارض بين الدين الظني والعلم الظني، وفي هذه الحالة يبحث عن المرجحات، ويقدم الدليل الذي قويت مرجحاته.

وهذا يدل على أن التعارض بين الدين والعلم لا يكون أمرًا متحققًا يعاب به الدين إلا **بشرطين** لا بد من توفرهما معًا:

الأول: أن يكون الدين قطعيًّا في ثبوته ودلالته.

والثاني: أن يكون العلم قطعيًّا في ثبوته ودلالته.

فإن انتفى أحد هذين الشرطين؛ بأن يكون الدين غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، أو يكون العلم غير قطعي في ثبوته أو في دلالته، فإن التعارض بينهما حينئذ لا يكون معيبًا؛ لكونه يمكن حله وتجاوزه بالطرق العلمية المعتد بها.

فمن أراد من المعترضين على الأديان أن يثبت مخالفة دين الإسلام للعلم ويعيبه بذلك، فإنه يجب عليه أن يأتي بمثال يتوفر فيه ذانك الشرطان، فإن لم يفعل - ولن يفعل - فإن كلامه سيكون لا محالة مجرد دعوى غير ملزمة، يسهل إبطالها وتجاوزها.

الأصل السابع: يمتنع وقوع التعارض بين الدين الصحيح والعدل

يعد العدل قيمة مطلقة لا تعرف الاستثناء ولا التقييد، وهي أساس القوانين وروح الأنظمة كلها، تحاكم إليها كل الوقائع في الوجود، وتوزن بميزانها، فهي الميزان المنضبط الذي تعاير به جميع التصرفات والعلاقات الإنسانية.

والمراد بالعدل: هو إعطاء كل ذي حق حقه، سواء اقتضى ذلك المساواة أو لا، والعادل هو الذي يعطي كل ذي حق حقه، ولا يظلم عنده أحد، وليس هو الذي يساوي بين كل الناس.

فالمعنى المعتبر في العدل هو أن يستوفي كل أحد حقه وما يستحقه سواء اقتضى ذلك أن يتساوى مع غيره أو لا

ومن هذا التعريف يظهر الفرق جليًّا بين قيمة العدل وقيمة المساواة، فالعدل ليس هو المساواة بين الناس في مقدار ما يعطى لهم، وإنما هو

الحفاظ على حقوق الناس وما يستحقونه بحسب جهدهم وطبيعتهم البشرية، وبحسب ما يقوم بهم من الأوصاف المختلفة، والله تعالى عدل ليس لأنه يساوي بين الناس فيما يعطيه لهم؛ وإنما لأنه يعطي كل ذي حق حقه من غير حيف ولا جور.

ولأجل هذا كان العدل قيمة مطلقة لا تقبل التخصيص ولا التقييد، فكل عدل محمود وكمال؛ لأنه منسجم مع جميع أحوال البشر المختلفة والمتنوعة، وأما قيمة المساواة فهي ليست قيمة مطلقة، فليس كل مساواة محمودة ولا كمالًا، ولأجل هذا اتصف الله بالعدل ولم يتصف بالمساواة بين الخلق.

فالعدل صفة من صفات الله الجليلة، فهو سبحانه موصوف بالعدل في أفعاله، فأفعاله كلها جارية على سنن العدل والاستقامة، ليس فيها شائبة للجور والظلم، فهي دائرة بين الفضل والرحمة وبين العدل والحكمة[1]

وقد نفى الله الظلم عن نفسه في مواطن عديدة في القرآن؛ قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٨٢﴾﴾ [آل عمران: ١٨٢]، وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٤٦﴾﴾ [فُصِّلَت: ٤٦].

وأخبر أنه حرم الظلم على نفسه وجعله محرمًا بين عباده في الأرض، فقال تعالى في الحديث القدسي الصحيح: «**إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا**»[2]

وذكر أنه إنما أرسل الرسل ليقوم الناس بالقسط والعدل، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾ [الحديد: ٢٥].

فهذه الدلائل كلها تدل على أن هناك تلازمًا ضروريًا بين الدين الصحيح وبين العدل؛ فلا يمكن أن يكون في الدين الصحيح ما يناقض العدل، ولا

---

(١) انظر: شرح نونية ابن القيم، محمد خليل الهراس (٢/٩٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم (٢٥٧٧).

يمكن أن يكون هناك أمر عادل ثم يكون مناقضًا للدين الصحيح، يقول ابن القيم: «إن الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه؛ ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسمٰوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه»[1]

وكل أمر ظهر فيه التناقض بين الدين والعدل، فلا بد أن يكون التناقض ظاهريًّا وليس حقيقيًّا، فإما أن يكون ما نُسب إلى الدين غير صحيح، أو أن ما نسب إلى العدل غير صحيح.

---

(١) الطرق الحكمية (١٩).

المقرر الثاني

كتاب محاسن الإسلام

أ. أحمد السيد

نظراتٌ منهجيّةٌ في مَحَاسِنِ الإسلام

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أنزل على نبيِّه ﷺ: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]، وصلِّ اللَّهُمَّ ربنا وسلِّم على عبدك ورسولك محمدٍ وعلى آله وصحبه، **أمّا بعد:**

فإنّ «من طلب شيئًا بَعُدت شُقّته لا بد تلحقه مشقته؛ فلا بدّ له من معرفته ومعرفة منافعه؛ ليحمله ذلك على تحمّل المشقة وقطع الشُّقة. فهذا حملني عند ضَعفي وكِبَر سنّي على أن أتفحّص من محاسن الإسلام والشرائع، فأُبرِزَ في كلِّ أمرٍ مشروعٍ مِن سرٍّ حَسنٍ مطبوع، على وجهٍ يرضاهُ مَن دانَ الإسلامَ إذا أنصف مِن عقلِه ولم يَظهَر العنادُ من فعله وقوله»[(١)]

بهذه الجملة قدّم أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمٰن البخاري (ت٥٤٦هـ) كتابه «محاسن الإسلام وشرائع الإسلام».

وهو يتحدث هنا عن الأثرِ الحسنِ لذِكْر محاسن الإسلام على المسلمين أنفسهم؛ لِمَا ذكره من أنّ من سار في طريقٍ طويلٍ شاقٍّ فإنّه يحتاج إلى أن يعرف منافع سلوك هذا الطريق لكي يتحمّل المشقة.

ولا تقِلُّ مخاطبةُ غير المسلمين بمحاسن الإسلام أهميّةً عن مخاطبة

---

(١) محاسن الإسلام وشرائع الإسلام (٣) باختصار.

المسلمين بها، فإنّ غير المسلمين إذا عرفوا محاسن هذا الدين الذي يُدعَون إليه، ورأوا عظمته وأدركوا بهاءَه وتميّزَه وخصائصَه العظيمة، فإنّهم يدخلون فيه محبين مقتنعين مسارعين، إلّا مَن منعه هواه.

ونحن اليوم نعيش صراعًا في الأفكار والثقافات والأديان، وانفتاحًا في السوق الفكرية، فالبضائع الفكرية تُقدَّم وتُعرَض ويُدعى لها بكل وسائل الدعوة والتسويق، حتى صار بعض المسلمين يقع في نفسه شيءٌ من الحرج أو الشك أو الحيرة تُجاه بعض الأحكام الشرعية، لذا؛ كانت الحاجة الآن ماسّة إلى الحديث عن محاسن الإسلام.

مناهج المؤلّفين في تناول موضوع محاسن الإسلام

قبل أن أبدأ بالنظرات والقضايا المنهجيّة المتعلقة بمحاسن الإسلام، أُشير ـ على وجه الاختصار ـ إلى مناهج الكُتَّابِ والباحثين في تناول موضوع محاسن الإسلام، فإنّ مسالك مَن كتَبَ في هذا الباب متعددة متنوعة، **ومن أهمها ما يلي:**

المسلك الأول: تناول محاسن الإسلام على طريقة أبواب الفقه

وممّن سار على ذلك الإمام أبو بكر محمدُ بن علي القفّالُ رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٣٦٥هـ) في كتابه «محاسن الشريعة»، فنجدُ أنّه تناول: (باب ذكر ما يوجب طهارة الوضوء، باب ذكر ما يوجب طهارة الاغتسال، باب ذكر المسح على الخفين، باب ذكر طهارة التيمم، باب ذكر النجاسات. إلخ، ثم كتاب الجنائز: باب ما يُعمل به في الموتى قبل الغسل، ثم كتاب الحج، ثم الزكاة، ثم الطعام، والشراب، واللباس، والزينة، والأيمان، والكفارات. إلخ).

فأيُّ دارسٍ للفقه يرى التطابق بين عناوين هذه الأبواب وعناوين كتب الفقه، غير أن هذا كتابٌ في المحاسن والمقاصد.

وممّن سار على ذلك أيضًا: عبد الله محمّد بن عبد الرحمٰن البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ (ت٥٤٦هـ) في كتابه «محاسن الإسلام وشرائع الإسلام»، فقد صنّفه على مواضيع كتب الفقه، فذكر (كتاب الوديعة ومحاسنها، كتاب البيوع ومحاسنه، كتاب الصلح ومحاسنه، كتاب الدعوى ومحاسنها، كتاب الإجارات

ومحاسنها، كتاب الوكالة والكفالة ومحاسنها، كتاب الهبة، كتاب الوصايا، كتاب الأشربة، كتاب الشهادات، محاسن القضاء. إلخ).

ومما يُلاحظ على ما كُتِب في هذا المسلك أنه لا يتناول كليات محاسن الشريعة في الجملة.

المسلك الثاني: العرض الشمولي لمحاسن الإسلام

والمقصود بهذا المسلك: تناول محاسن شرائع الإسلام وعقائده وأخلاقه دون اكتفاء بالتشريعات العملية وحدها، وممّن كتب في ذلك من المعاصرين الشيخ عبد الرحمٰن بن سعدي رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٧٦هـ) في كتابه «الدرة المختصرة في محاسن الدين الإسلامي»، لكنَّ هذا الكتاب ليس فيه القوّة الاستدلالية القاطعة لتشكيكات المشككين؛ بل هو عرضٌ للموضوعِ بصورةٍ سهلةٍ ميسّرة، نافعة للمبتدئين في القراءة وصغار السنّ، فهو كتاب يحسن أن يُربَّى عليه النشء في الحلقات القرآنية ونحوها.

وقد بيّن الشيخ ابن سعدي في بداية كتابه: الثمرات التي تترتّب على الحديث عن محاسن الإسلام، منوّعًا فيها بين ما يرجع إلى المسلمين وما يرجع إلى غيرهم، وذكر أن الحديث عن محاسن الإسلام من أكبر أبواب الدعوة إلى الإسلام دون الحاجة إلى إبطال شُبه المخالفين؛ فهو في نفسه يدفع كل شبهة تعارضه.

المسلك الثالث: إبراز محاسن الإسلام في جانبٍ معيّن من جوانبه التشريعية أو الأخلاقية أو الاعتقادية

ومن المؤلفات في ذلك:

الجانب الاخلاقي: كتب فيه الدكتور محمد عبد الله دراز رَحِمَهُ اللَّهُ (ت١٣٧٧هـ) دستور الأخلاق في القرآن، وقد تناول فيه النظرية الأخلاقية الإسلامية بشكل عام، وقارنها ببعض النظريات الأخلاقية الفلسفية الأخرى، وفي آخر الكتاب أفرد آيات القرآن التي تشكّل المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

الجانب الاعتقادي: كتب فيه الشيخ فريد الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٤٣٠هـ) في «جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح» وهذا الكتاب من أفضل ما كُتِب في محاسن اعتقادات الإسلام؛ بل هو ـ في رأيي ـ من أفضل ما كُتِب في محاسن الإسلام بوجه عام، وقد تناول في هذا الكتاب جماليات التوحيد، وجمالية مفهوم الإله في القرآن واللغة، والعلاقة التي تحكم تعبّدَ الإنسان لخالقه سبحانه، وجمالية التعريف القرآني بالله سبحانه، وجمالية عقيدة اليوم الآخر والإيمان بالغيب والموت والحياة الآخرة. إلخ.

وهناك أيضًا رسالةٌ مختصرةٌ نافعة للدكتور أحمد بن عثمان المزيد بعنوان «محاسن العقيدة الإسلامية».

الجانب التشريعي: وأعني به جانب الأحكام العملية التي اصطُلح على تسميتها بـ(أبواب الفقه) وفيه الكتابان اللذان أشرتُ إليهما سابقًا: كتاب القفال، وكتاب البخاري.

المسلك الرابع: الكتابة عن محاسن الإسلام مقارنة بغيره من الديانات أو الأفكار المعاصرة، في عموم الأبواب أو في جانب معين

ومن أبرز من كتب في ذلك علي عزت بيجوفيتش رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٤٢٤هـ) في كتابه «الإسلام بين الشرق والغرب». ومن الكتب المشهورة أيضًا في هذا المجال كتاب أبي الحسن الندوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٤٢٠هـ): «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، وهو وإن لم يكن صريحًا في محاسن الإسلام إلا أنه حرص فيه على المقارنة بين الإسلام وبين الجاهلية في زمنها القديم والحديث.

وقد كتب محمد سعيد البوطي: «المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني».

وختامًا؛ فإني لم أجد من تناول هذا الباب بصورة تأصيلية تعين على تكوين نظرة منهجية شمولية يُتوَصّل بها إلى حجاج المخالفين على وجه متين، ولذلك فإني سأركّز على الأصولِ والكليّاتِ التي يُنطَلق منها إلى الحديث عن

محاسن الإسلام، فلن أستعرض في هذا الكتاب المحاسن التفصيلية للطهارة والصلاة والنكاح والطلاق وسائر الأحكام الشرعية، كما أنّي لن أستعرض تفاصيل الأمور الاعتقادية في الإسلام ومحاسنها ـ وقد أعرّج على شيءٍ من ذلك ـ فالعرضُ في هذا الكتاب ليس استقصائيًّا للمحاسن، وإنما هو نظراتٌ وقضايا منهجيّة يُتوصَّلُ بها إلى إحكامِ الحديثِ عن محاسن الإسلام.

والله المستعان.

القضايا المنهجية المتعلّقة بمحاسن الإسلام

القضيّة المنهجيّة الأولى: النظرة الكلية للإنسان والكون والوجود

إنَّ هذا الدينَ العظيمَ لا تُفهم محاسنه، ولا يُتوصّل إلى جماليّاته، إلّا بإدراكِ نظرتِه الكليّة للكون وللوجود، وللدنيا والآخرة، وللإنسان وما وراء وجوده على هذه الأرض.

وإذا تأملتَ كثيرًا مما يُثار من الاستشكالات والاعتراضات ضدّ أحكام الشريعة فستجد أنها منبعثة من تجزئة النظر إلى الإنسان أو إلى الحياة والوجود، وناشئة من عدم فهم التكامل المُراعى في تشريعات الإسلام والذي يتجاوز إطار المادة الضيق.

إن الله حين شرع للناس خمس صلوات في اليوم والليلة، وأمرهم بأداء الصدقة للفقراء، وفرض عليهم الإمساك عن الطعام في رمضان، وكتب عليهم الحجّ إلى مكة، لم يشرع هذه الأعمال لتكون حِزمة من الواجبات يؤديها الإنسان دون إدراك لما تحققه من مقاصد وغايات وحِكَم عظيمة مرتبطة بعلاقة الإنسان بربّه سبحانه، ألم يقل الله سبحانه: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ۝١٤﴾ [طه: ١٤]؛ أي: لتذكُرني فيها؟[١]، فالمسلمون يقيمون الصلاة ليتذكّروا الله ﷻ[٢]، وهكذا قال النبي ﷺ في الحج: «**إنما جُعل الطواف بالكعبة، وبين الصفا**

(١) تفسير الطبري (١٦/ ٣٣).

(٢) الطريق إلى القرآن، لإبراهيم السكران (٩١).

والمروة، ورمي الجمار؛ لإقامة ذِكْر الله»[١]

وتأمّلوا معي هذا الكلام الكاشف عن عمق هذه القضية المنهجية[٢]:

«إنّ الإسلام وهو يتولى تنظيم الحياة الإنسانية جميعًا لم يُعالج نواحيها المختلفةِ جُزافًا، ولم يتناولها أجزاء وتفاريق، ذلك أنّ له تصوّرًا كليًّا متكاملًا عن الألوهية والكون والحياة والإنسان، يَردّ إليه كافة الفروع والتفصيلات، ويَربط إليه نظريّاته جميعًا، وتشريعاته وحدوده وعباداته ومعاملاته، فيَصدر فيها كلِّها عن هذا التصور الشامل المتكامل، ولا يرتجل الرأي لكلّ حالة، ولا يعالج كل مشكلة وحدها في عزلة عن سائر المشكلات.

ومعرفةُ هذا التصور الكليّ عن الإسلام تيسّر للباحث فيه فَهم أصولِه وقواعدِه، وتسهّل عليه أن يردّ الجزئيات إلى الكليات، وأن يتتبّعَ في لذّةٍ وعمقٍ خطوطَه واتجاهاتَه، ويَلحظَ أنها متشابكةٌ متكاملة، وأنها كلٌّ لا يتجزّأ، وأنها لا تعمل عملًا مثمرًا للحياة إلّا وهي متكاملة الأجزاء والاتجاهات. وطريقُ الباحثِ في الإسلام أن يتبيّن أوّلًا تصورَه الشاملَ عن الألوهية والكون والحياة والإنسان قبل أن يبحث عن رأيه في الحُكمِ، أو رأيِه في المالِ، أو رأيِه في علاقاتِ الأمم والأفراد، فإنّما هذه فروعٌ تصدر عن ذلك التصوّرِ الكليّ ولا تُفهم بدونه فهمًا صحيحًا عميقًا» ثم نبّه إلى المصدر الصحيح لاستقاء هذه النظرة الشمولية فقال: «والتصوّر الإسلاميّ الصحيح لا يُلتمس عند ابنِ رشد أو عند ابنِ سينا أو الفارابي وأمثالِهم ممّن يُطلق عليهم وصف (فلاسفة الإسلام)، ففلسفة هؤلاء إنما هي ظِلالٌ للفلسفةِ الإغريقية، غريبةٌ في روحها عن روح الإسلام، وللإسلام تصوّره الأصيل الكامل، يُلتمس في أصولِه الصحيحة، القرآنِ والحديثِ وفي سيرةِ رسولِه ﷺ وسننِه العمليّة، وهذه الأصولُ هي حَسْب أيّ باحثٍ متعمّقٍ ليُدرك تصوّر الإسلام الكليّ الذي يَصدر عنه في كلّ تعاليمه وتشريعاته ومعاملاته». انتهى.

---

(١) أخرجه أبو داود (١٨٨٨)، والترمذي (٩٠٢) وقال: حسنٌ صحيح.

(٢) من كتاب: العدالة الاجتماعيّة في الإسلام (لمؤلفه) (٢٠).

وهذه هي القضية المنهجية الأساسية لإدراك محاسن الإسلام، وبدونها فلا يمكن أن تُفهَم محاسن تشريعات الإسلام.

القضية المنهجية الثانية: فهم حقيقة التعبد في الإسلام

إنّ إدراك محاسن الإسلام لا يتمّ إلا بفَهم حقيقةِ التعبّد لله ﷻ، ولا تُفهم هذه الحقيقة إلا بالإدراك العميق لنصوص الكتاب والسُّنَّة الواردة في ذلك، أو بالنظر في كلام علماء المسلمين الذين اعتنوا بإبراز تلك الحقيقة بعد تتبعهم لنصوص الوحيين، ثم بالعمل على ضوء هذه الحقيقة دون الاكتفاء بالفهم النظري.

إنّ النظرَ إلى التعبد في الإسلامِ على أنّه ممارساتٌ وطقوسٌ دون خضوع القلب وتذلّله وحبه للمعبود، أو علَى أنه خوفٌ ورهبةٌ وفزع ورعب دون حب ورجاء، أو على أنه حب وفناء وعشق دون هيبة وخضوع وخوف من المعبود، كلّ هذا لا يؤدي إلى الفَهمِ الحقيقي لقضية التعبد في الإسلام.

إن للعبودية في الإسلام جمالًا يوقِف الإنسان على شاطئ الكون مندهشًا بأنوار الحقائق الكبرى التي تنفتح له، وإن عدم تذوق جمالية التعبد والخضوع والمحبة لله سبحانه لمن أكبر أسباب التأثر بالشبهات المثارة ضد وجوده وكماله سبحانه، ومِن ثم الوصول إلى الإلحاد والإنكار.

وهاهنا تجربة فريدة في هذا المجال لعالِـم فريدٍ كاسمه، وهو الشيخ: فريد الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ في كتابه «جماليّة الدين» استعرض فيها مراحل فهمه للتدين والتعبد، وكيف أنها بدأت بالتصور المختصر، ثم انتقل إلى إدراك بعض المفاهيم الحركية الإسلامية والدفاعِ عنها، ومع ذلك يقول: إنّه لم يصل إلى اللذة الحقيقة للإيمان حتى أوقفه أحد مشايخه وأساتذته على حقيقة معنى الإلٰه والتألّه، يقول: «بدأت المراجعة في حياتي كليّة، واكتشفتُ حقيقة أن هناك شيئًا اسمه (حلاوة الإيمان)، ذوقًا لا تصورًا، وحقيقة لا تخيُّلًا! ثم بدأتُ أعود إلى القرآن، فوجدتُ أني كنتُ بعيدًا جدًّا عن بشاشته وجماله، وبدأتُ أعود إلى السُّنَّة، فوجدتُ أني كنتُ أجهلَ الناسِ بأخلاق محمد عليه

الصلاة والسلام، وبدأتُ أراجع ما قرأتُه عن العقيدة، فوجدتُ صفحات مشرقة مما كتب السلف الصالح قد مررتُ عليها مرور الأعمى ـ لا مرور الكرام ـ بسبب ما غطّى بصري من فهوم سابقة، حتى كأني لم أقرأ قط!

قلت: لم تكن مفاجأتي علمية بقدر ما كانت وجدانية، لقد كنتُ أقرأ عبارات (المحبة والشوق والخوف والرجاء) ولكن دون أن أجد لها شيئًا من نبض الحياة بقلبي»[١]

لقد بيّن د. فريد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كلامه بأنه لا يتّهم المفاهيم التي كان عليها سابقًا، وإنما يقول إن ظروف التلقي كانت سيئة للغاية، ولكيلا يكون الأمر غامضًا، فسأنقل لكم كلامه في شرح مفهوم الإلٰه والتأله والتعبُّد، يقول:

«كلمة (إلٰه) في أصل استعمالها اللُّغوي كلمة قلبية وجدانية؛ أعني: أنها لفظ من الألفاظ الدالة على أحوال القلب، كالحب والبغض والفرح والحزن والأسى والشوق والرغبة. إلخ.

أصلُها قول العرب: (ألِه الفَصِيلُ يألَهُ أَلَهًا) إذا ناح شوقًا إلى أمه. والفصيل: ابن الناقة إذا فُطِم وفُصِل عن الرضاعة، يُحبس في الخيمة وتُترك أمه في المرعى حتى إذا طال به الحال ذكر أمه وأخذه الشوق والحنين إليها وهو آنئذٍ حديث عهدٍ بالفطام، فناح وأرغى رُغاءً أشبه ما يكون بالبكاء، فيقولون: (ألِه الفصيل)، فأمه إذن هٰهنا هي (إلٰهه) بالمعنى اللُّغوي؛ أي: ما يشُوقُه. ومنه قول الشاعر: أَلِهتُ إليها والرَّكائِبُ وُقَّفٌ»[٢]

ثم يقول: «وهكذا فأنت ترى أن مدار المادتين (ألِهَ) و(وَلِه) هو على معانٍ قلبية ترجع في مجملها إلى التعلّقِ الوجداني والامتلاءِ بالحب، فيكونُ قولُ المؤمن: (لا إلٰه إلا الله) تعبيرًا عمّا يجده في قلبه من تعلّقٍ بربه تعالى؛ أي: لا محبوب إلّا الله، ولا مرهوب إلّا الله، ولا يملأ عليه عمارة قلبه إلّا قصدُ الله. إنه أشبه ما يكون بذلك الفصيل الصغير، الذي ناح شوقًا إلى أمّه إذْ

---

(١) جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح، لفريد الأنصاري (٤٠).

(٢) المرجع السابق (٣٤).

أحَسَّ بألم الفراق ووحشة البُعد، إنّ المسلم إذْ يشهد ألّا إلٰه إلا الله، يُقرُّ شاهدًا على قلبه أنّه لا يتعلّق إلّا بالله، رغبةً ورهبة وشوقًا ومحبةً. وتلك لَعَمري شهادة عظيمة وخطيرة؛ لأنها إقرارٌ واعترافٌ بشعور، لا يدري أحدٌ مصداق ما فيه من الصدق إلا الله، ثم الشاهد نفسه. ومعاني القلب لا تُحدّ بعبارات، ولا تحصرها إشارات. ومن هنا كانت شهادة (ألّا إلٰه إلا الله) من اللطافة بمكان، بحيث لا تُدرك على تمام حقيقتها إلا ذوقًا!»[1]

ثم ينقل عن ابن القيم رحمه الله تعالى، كلامًا في المحبة عجيبًا عظيمًا، يقول:

«فلو بَطَلَت مسألة المحبة لبطلت جميع مقامات الإيمان والإحسان، ولتعطّلت منازل السير إلى الله؛ فإنها روح كل مقام ومنزلة وعمل، فإذا خلا منها فهو ميت لا روح فيه، ونسبتُها إلى الأعمال كنسبة الإخلاص إليها؛ بل هي حقيقة الإخلاص؛ بل هي نفس الإسلام؛ فإنه الاستسلام بالذل والحب والطاعة لله، فمن لا محبة له لا إسلام له البتة؛ بل هي حقيقة شهادة (ألّا إلٰه إلا الله)، فإن الإلٰه هو الذي يألَهُه العباد حبًّا وذلًّا، وخوفًا ورجاءً، وتعظيمًا وطاعةً له، بمعنى (مألوه)، وهو الذي تألهه القلوب؛ أي: تحبه وتذل له. .»[2] إلى أخر كلامه رحمه الله تعالى.

والمقصود من هذه القضية أن الإسلام لا يُفهم إلا إذا فُهِمت حقيقة التعبد فيه، وفُهِم الموقف أو الشعور أو الاعتقاد الذي يصاحب الإنسان تُجاه ربِّه إذا أدَّى العبادات التي شرعها الله ﷻ، ولذلك يقول العزّ بن عبد السلام في قواعده: «المقصود من العبادات كلِّها إجلال الإلٰه وتعظيمه ومهابته»[3]

فهذا تصورٌ إذا أدركه الإنسان وعرفه بشكل جيد، فإنه سيقف على صورةٍ معرفيةٍ لمحاسن الإسلام فيها أسمى معاني الجمال القلبي، ومع ذلك فهي لا

---

(١) المرجع السابق (٣٥، ٣٦).

(٢) مدارج السالكين (٣/ ٢٦).

(٣) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (٢/ ١٢٥).

تُغني عن التذوّق العملي الحقيقي لهذا الجمال، فإن الخبر ليس كالمعاينة، وإن للإسلامِ طبيعةً خاصّةً تختلف عن أي فكرة نظرية يعتقد بصحتها الناس، فإن من يؤدّي عبادة الله على الوجه الذي أراد، ويحسن في ذلك، مع علم وفهمٍ، فإن الله يهبه من جمال الحياة وحُسن المعرفة ومن نور القلب ومن سعادة الروح ما لا يمكن أن يُعبِّر عنه بكلام يكشف ما يجده كما قال من قال من العباد: «إنا نجد من اللذة والسعادة ما لو علم الملوك وأبناء الملوك ما نحن فيه لجالدونا عليه بالسيوف».

القضية المنهجية الثالثة: محاسن الإسلام في براهينه

إنّ من أهمِّ ما يوقِفُ الناظر المتأمل على محاسن الإسلام وجماله وبهائه وتميّزه؛ هو النظر في البراهين المثبتة لصحته ومقارنتها ببراهين أي فكرة أخرى على وجه الأرض.

إن دين الإسلام قد جاء مبرهَنًا على صحّة كلِّ أصولِه ببراهين قوية متعددة متنوعة، وهذا ما لا تجده في أي دينٍ آخر، ولا في أيّ توجهٍ أو تيّارٍ أو مذهبٍ أو طائفة.

فاسلك ما شئت من سبل البحث عن براهين صحة سائر الأديان وانظر إلى أصولها ومدى استقامة الدليل على إثباتها، ثم اعمل مثل ذلك في الإسلام فلن تجد أي عناء في الحكم بترجيح الإسلام على ما سواه.

وإذا أردنا أن نحدد قضية من أصول القضايا الدينية لتكون مثالًا للكلام السابق، فلننظر إلى قضية إثبات **صحة الكتب السماوية**، ففي الإسلام نجد أن البراهين التي يُثبِت بها علماء المسلمين صحة نسبة القرآن ـ من جهة البلاغ ـ إلى النبي ﷺ، وصحة نسبته ـ من جهة المصدر ـ إلى الله تعالى تفوق الحصر وتُعيي العادّين؛ بل إنك تجد في النوع الواحد من الأدلة الـمُثبتة لصحة القرآن مؤلفات كثيرة وتحريرات بديعة وبراهين قاطعة، مثل ما كتبه العلماء المتقدمون في باب إعجاز القرآن كالخطابي والجرجاني والباقلاني وغيرهم كثير؛ بل لو لم يكن في ذلك إلا كتاب النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز لكفى، مع العلم

بأن باب الإعجاز القرآني ليس إلا بابًا واحدًا من أبواب الاستدلال على صحة القرآن الكريم، وكذلك الأمر في المؤلفات التي كُتبت في حفظه وجمعه وتواتره وقُرّائه ونَقَلته.

وإذا قارنت ذلك بأشهر كتاب سماوي آخر، وهو ما يُعرَف بالكتاب المقدس فستجد مفارقة عظيمة في إثبات النص الأصلي وحفظه.

وكذلك لو انتقلت إلى الإطار اللاديني فإنك إذا نظرت إلى البراهينِ التي يستدلون بها على صحة أصولهم فستجد إفْلاسًا عجيبًا؛ فإن غاية ما لديهم في باب الإثباتِ نظرياتٌ مختلفةٌ متضاربةٌ لا تكادُ تَثبُت على شيءٍ محدد، وجُمهور عملهم إنما هو متوجه إلى باب النفيِ وهدم معتقدات الآخرين، ببث الشبهات والإشكالات والاعتراضات، وأما المنظومةُ الإثباتيةُ فهي هشّة، وكثيرٌ من الملحدين أصلًا ليس لديهم إثبات؛ بل غاية ما لديهم النفي، فهم يتغذّون على الشبهات، ودينهم إذا لم يأكل من رِمم الشبهات فإنه لا يمكن أن يكون شيئًا مذكورًا.

والحاصل: أن هذه القضية المنهجية من أبرز محاسن الإسلام الكبرى التي تُثبِت صحته، وإذا ثبتت صحته فيمكننا أن نثبت محاسنه التفصيلية من نصوصه وأخباره.

القضية المنهجية الرابعة: وضوح عقيدة الإسلام في الخالق

لا يوجد تراثٌ لأمةٍ من الأمم المتديّنة فيه تعظيمٌ للإله الخالق سبحانه وتنزيهٌ له عن النقائص وعمّا لا ينبغي أن يكون عليه، كما يوجد في القرآن الكريم وفيما صحّ عن النبي محمد ﷺ من الأحاديث.

ولذلك؛ فإن **الإسلام قد تميَّزَ على سائر الديانات بوضوح العقيدة في (الإله)** من جهة الكمالات المتعلقة به، ولذا فإن العقل لا يجد تكلفًا في قبول الاعتقاد الإسلامي في الله سبحانه، بخلاف الخرافات والأساطير الموجودة في تصوّرات كثيرٍ من البشر تُجاه الإله، وهذه القضية من أظهر القضايا في دين الإسلام، والاستدلال عليها لا يحتاج إلى كبير عناء، فالقرآن من أوله إلى

آخره تمجيدٌ وتعظيمٌ وتنزيهٌ لله ﷻ، والسورة التي أخبر النبيّ ﷺ أنها أعظمُ سورةٍ في القرآن هي السورة التي تبدأ بحمد الله والاعتراف بأنه رب العالمين، وأنه مالك يوم الدين، وتبيّن العلاقة بين المخلوق وبين الخالق بالتعظيم الذي ينبغي للخالق، بأنه لا يُعبد إلا هو، ولا يُستعان إلا به، فهذه أعظم سورة.

وكذلك أعظم آية في القرآن، كلُّها متعلقةٌ بالإلٰه من أولها إلى آخرها، وهي آية الكرسي، ولا يوجد عندَ أمّةٍ من الأمم المتديّنة تعظيمٌ للإلٰه بمثل ما في آية الكرسي.

ثم إنه قد صح عن النبي ﷺ: أن في القرآن سورة تعدل ثلث القرآن، وهي سورة الإخلاص، وإذا تأمّلتَ فيها وجدت أن جميع السورة إنما هي تعظيمٌ وتنزيهٌ لله ﷻ.

بينما إذا نظرتَ فيما جاء عن الخالق في سائر الأديان فلن تحتاج إلى كبير جهد لتدرك الفارق بين الإسلام وبين غيره؛ بل إن المقارنةَ بين الإسلام وغيره في هذا الباب ظالمةٌ.

فإذا كانت اليهودية والنصرانية ـ التي هي أحظى الديانات بتراث الأنبياء بعد الإسلام ـ قد وصفت الإلٰه ونسبت إليه ما لا يليق به فالنقص في غيرها أولى وأحرى.

ففي تراث اليهود إخبار عن الله بندمه على بعض الأفعال، وبصراعه مع يعقوب عليه السلام ـ تعالى الله ـ وبعجزه عن معرفة مكان آدم عليه السلام بعد أن أكل من الشجرة ثم اختبأ.

وبالنسبة للنصارى فإنّ غموضَ فكرةِ الإلٰه والتكلّفَ الموجودَ فيها يحتاجُ إلى عناءٍ شديدٍ ليُدرَك ويُتصوَّر، فضلًا عن تأليههم المسيح عليه السلام مع اعترافهم بأنه نشأ في رحم أمه عليها السلام وادعائهم أنه صُلِب، ومهما كانت المبررات؛ فكيف يليق بالإلٰه العظيم أن يُصلَب على عمود ويستنجد بأصحابه كما يقولون!

وفي الديانات غير الإبراهيمية: إذا نظرتَ مثلًا إلى البوذية والهندوسية والزرادشتية والكونفوشيوسية وغيرها من الديانات، ستجد البونَ الشاسعَ الهائلَ

بين التصور الإسلامي النظيف المعظِّم للإلٰه وبين تصورات الوثنية في تعدّدِ الآلهة أو الغموضِ في فكرة الإلٰه.

وكما قال محمد مزروعة: «إذا أردت أن تعرف صلاحية الدين عند قوم فانظر أولًا إلى عقيدتهم في الله»(١)

ومن جمال وكمال وعظمة التصور الإسلامي عن الله ﷻ أنه لا يقتصر على مجرد الوصف الكامل؛ بل هذا الوصف يقتضي التعبدَ والخضوعَ والذلَّ لله ﷻ. وفي ذلك يقول فريد الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالربوبية إذن ـ لمن عرفها حقًّا وصدقًا ـ جالبة للمحبة؛ لأنه إذا كانت الإلٰهية ـ وهي عقيدة المحبة وما تفرع عنها خوفًا ورجاءً كما أصّلنا ـ مبنيةً على الربوبية فمعنى ذلك: أنّ الربوبيةَ ذاتُ خواصٍّ تجلب إليها القلوبَ فتألَهُهَا!»(٢)

إذن؛ فهذا الاعتقادُ الإسلاميُّ العظيمُ في الله ﷻ ـ على وضوحه وجلاله وجماله ـ فإنه يزداد جمالًا على ذلك باقتضائه التعبدَ لهذا الإلٰه ﷻ.

ومن المعلوم عند علماء الاعتقاد الإسلامي أنّ من أهم الأدلة القرآنية في الرد على المشركين الاستدلالُ بتوحيد الربوبية وبصفات الله ﷻ وكماله على توحيد الإلٰهية واستحقاق الله له.

ونتيجة لما سبق من جمال هذه العقيدة الإسلامية فإن هذا الأمر ولّد عند المسلمين ارتياحًا كبيرًا في تصورهم عن الله ﷻ، فهُم لا يُواجهون التحديات في أصل اعتقادهم، ولذلك أيضًا نجد أن مثيري الشبهات والإشكالات في الغالب يُوجّهون سهامهم إلى أحكام عملية فرعية في الشريعة الإسلامية، ولا يتوجّهون إلى أصل تصوّر المسلمين واعتقادهم في الله تعالى؛ لأنه تصورٌ لا مدخل للطعن ولا للتشكيك فيه، وهو تصورٌ موافِقٌ للعقل ولمقتضيات الفطرة والنفس الإنسانية، وإذا اتّضحت العقيدة في الله ﷻ فإنّ ما وراء ذلك من أمور الاعتقاد سهلٌ واضحٌ بيّنٌ يسير، بخلاف ما لو

---

(١) الدين وحاجة الإنسان إليه، محمد مزروعة (٣٤٥).

(٢) جمالية الدين، معارج القلب إلى حياة الروح، لفريد الأنصاري (٤٥).

كان الأصل غير واضح، فإنَّ تفاصيلَ الاعتقاد الأخرى سيكون فيها إشكال.

فمثلًا الإيمانُ بالمعجزاتِ هو فرعٌ عن الإيمان بالله ﷻ القدير العليم الحكيم مسبّبِ الأسباب وخالقِ الكون وقوانين الكون، وكذلك الإيمان بأصل النبوة هو فرعٌ عن الإيمان بالله ﷻ الكامل العظيم العليم الحكيم.

فالإيمان بالله أصل الأصول، وهو على عظمته وخطورته ومركزيته فإن بيانه في الإسلام واضح قريب سهل جميل، والحمد لله الذي هدانا لهذا.

القضية المنهجية الخامسة: وجود النموذج العملي المطبق للحقائق النظرية

إن من محاسن الإسلام أنه دينٌ جاء بالمعرفة وبتطبيقها، وأوصى بالأخلاق وفرض الشرائع وقدم النموذج الذي التزمها وطبقها، وذلك كله متمثل في حياة الرسول ﷺ العملية وسيرته التي نجد فيها الامتثال التام، والالتزام الكامل لما أمر الله به في القرآن، ولذلك قالت عائشة رضي الله عنها عن النبيّ ﷺ: «**كان خُلُقُه القرآن**»[1]

إن وجود النموذج العملي المطبق لشرع الله تعالى، الملتزمِ بأوامره غاية الالتزام؛ لمن أهم ما يُسهّل ـ على النفوس ـ تطبيق الإسلام والالتزام به، ويُبعد ـ عنها ـ النظرة الأفلاطونية الخيالية. وإذا عاش الناس الإسلام عمليًّا وفعّلوه في حياتهم السلوكية فسيشعرون بقيمته، وحلاوته، ويستغنون به، وسيدركون حق الإدراك معنى: محاسن الإسلام.

ولعل من الحكمة الإلٰهية في اختيار النبي من البشر تسهيلُ عملية الامتثال والاقتداء والتطبيق، فلو كان من غير البشر لقيل: إنّ مَن طبَّق تعاليم الله إنما هو كائن له خصائص مختلفة عن صفات البشر تعينه على هذا الامتثال وتسهله عليه.

وقد ابتلى اللهُ سبحانه نبيّه ﷺ بأنواع من الابتلاءات الشديدة؛ حتى يُدرك

---

(١) أخرجه مسلم (٧٤٦).

الناسُ أنَّ هذا الرجلَ الشريفَ العظيمَ ـ وإن اختاره الله ﷻ واصطفاه واجتباه بالنبوّة ـ إنما هو بشرٌ يعرِض له ما يعرِض للبشر من المرضِ والتعب والمصائب وغيرِ ذلك، ولم يمنعه ذلك من أن يكون أعبد الناس وأتقاهم لربه وأشدهم له خشية.

ولأجْل ذلك كلِّه؛ فإننا لا نجد شخصية في التاريخ قد اعتُني بأقوالِها وأفعالِها، وسُجّلتْ سيرتها ودقائقُ أحوالها كمثل ما اعتُنِي بذلك في حق النبيّ محمد ﷺ؛ بل لقد استحدث المسلمون ـ لأجل حفظ سيرته وأقواله وهديه؛ بل وحتى سكتاته ـ قانونًا عِلْميًّا لا مثيل له في حفظ الأخبار والمرويّات، وهو علمُ الحديث، إذ إن هذا العلم لم يُستَحدَث ولم يُبتَكَر إلّا لأجل المحافظة على سيرة الرسول ﷺ وهديه وأقواله من أن يدخُلها التغيير.

القضية المنهجية السادسة: مقارنة الإسلام بالجاهلية

إن من أهم ما يُبرِز محاسن الإسلام ويرسّخها في النفسِ: النظرُ إلى أحوالِ الجاهلية ـ سواء ما كان منها متقدمًا على الإسلام أو متأخرًا عن بدايته ـ ورؤية الجانب الإصلاحيِّ العظيمِ الذي جاء به الرسول ﷺ في مقابل ما كان منتشرًا ومتجذرًا في نفوس العرب من الناحية الاعتقادية والسلوكية ومن ناحية العادات والأعراف والتقاليد.

إننا لا نتحدث عن نتائج إصلاح عادي يقارب نتائج الحركات الإصلاحية القديمة والحديثة؛ بل نتحدث عن حالة استثنائية فريدة في التاريخ، عبّر عنها أحد أشهر المؤرخين في التاريخ الحديث (ول ديورانت) مع كونه لا يؤمن برسالة النبي ﷺ؛ بل وقد أثار شيئا من الطعونات والتشكيكات فيه، غير أن سطوة الحقيقة عليه أبت إلا أن تُخرج منه هذا الكلام وذلك في كتابه: «قصة الحضارة»، حيث قال: «وإذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثرٍ في الناس قلنا: إنّ محمدًا كان أعظمَ عظماءِ التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعبٍ ألقت به في دياجيرِ الهمجيةِ حرارةُ الجوِّ وجدبُ الصحراء، وقد نجح في تحقيق هذا الغرضِ نجاحًا لم

يدانيه فيه أيُّ مصلحٍ آخر في التاريخ كلِّه، وقلّ أن نجدَ إنسانًا غيرَه حقّق كلَّ ما كان يحلم به»[1].

أما أبو الحسن الندوي رَحِمَهُ اللهُ، فقد تكلم عن المنهج الإصلاحي الذي جاء به النبي ﷺ بعد أن ذكر العصر الجاهلي، وأسهب طويلًا في الكلام عنه ثم قال: «لقد كان هذا الانقلابُ الذي أحدثه ﷺ في نفوس المسلمين وبواسطتهم في المجتمع الإنساني أغربَ ما في تاريخ البشر، وقد كان هذا الانقلابُ غريبًا في كل شيء، كان غريبًا في سرعته، وكان غريبًا في عمقه، وكان غريبًا في سعته وشموله، وكان غريبًا في وضوحه وقربه إلى الفَهم، فلم يكن غامضًا ككثيرٍ من الحوادث الخارقةِ للعادة، ولم يكن لغزًا من الألغاز»[2].

وقد وقفتُ مؤخرًا على كتاب: «مقاصد القرآن من تشريع الأحكام» للمؤلِّف الدكتور عبد الكريم حامدي، اعتنى فيه بإبراز الجوانب الإصلاحية التي جاء بها القرآن والتي أحدث بها التغيير الهائل في المجتمع، مثاله: مقصد القرآن في تحقيق الصلاح الفردي؛ كإصلاح العقل والاعتقاد والتفكير والنفس والجسم، ومقصد القرآن في تحقيق الإصلاح الاجتماعي؛ كالإصلاح العائلي ونظام الزواج والزوجية والطلاق، والإصلاح المالي ونظام الكسب والمحافظة على المال، والإصلاح العقابي، والإصلاح السياسي. إلخ من الأمور التي ذكرها في الجوانب الإصلاحية التي جاء بها الرسول ﷺ.

ومن لطيف ما جاء في ذلك أيضًا ما كتبه محمد عبد الله دراز رَحِمَهُ اللهُ في مقدمة كتابه «نظراتٌ في الإسلام» بعد أن ذكر فتوحات الاسكندر وتجربة الاستعمار ثم قارن ذلك برسالة الإسلام قال: «أما رسالة الإسلام فإنها حين بسطت جناحيها في أقل من قرن على نصف المعمور، كانت كأنما أنشأته خلقًا آخر، لقد بدّلته من أوطانه المتفرقة وطنًا واحدًا، ومن قوانينه المختلفة قانونًا

---

(١) قصة الحضارة (١٣/ ٤٧).

(٢) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (٨٥).

واحدًا، ومن آلهته المتعددة إلٰهًا واحدًا، لقد نفَذت إلى جوهر نفسه فحولته تحويلًا، وبدّلت أسلوب تفكيره تبديلًا؛ بل عمدت إلى لغته فأضافت لغة القرآن لسانًا إلى جانب لسانه، وكثيرًا ما أنسته لسانه الأصيل، وجعلت لسان الإسلام هو لسانه الوحيد، ثم هي لا تزال في كل عصر تتلقّى معاول الهدم من أعدائها، فتكسر هذه الصدمات على صخرتها، وهي قائمة تتحدى الدهر، وتنتقل من نصر إلى نصر.

فلْيُحاول الباحثون ما شاؤوا أن يعرفوا مصدر هذه القوة الغلّابة، وهذا الانتصار الباهر.

إنّ هذا النجاح ليس مردُّه في نظرنا إلى سببٍ واحدٍ من الأسباب، ولا إلى فضيلةٍ واحدةٍ من الفضائل، لقد تضافرت عليه شخصيةُ الداعي، ومنهاجُ دعوته، وشخصيةُ الأمة التي تلقّت تلك الدعوة، وطريقةُ الدعوة نفسها، ومِن وراءِ ذلك كلِّه كلاءةُ الله ورعايتُه لهذه الرسالة حتى بلغت كمالها»[1] ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بصاحب الرسالة، ثم ما يتعلق بالرسالة نفسها، ثم انتقل إلى التشريع الإسلامي.

وعلى صعيد مقارنة الإسلام بشيء من الجاهلية الحديثة فإننا إذا نظرنا إلى العلم الطبيعي ومكتشفاته الهائلة التي جعلت كثيرًا من المغالين فيه يعدّونه المنافس الأوحد للأديان؛ بل المتغلب عليها، ويفخرون بأنه أصلح أحوال البشرية وتقدّم بها عمّا كانت عليه قبل ذلك، ولا يفتؤون من ذكر الحالة التطورية المعاصرة التي انتقلت إليها البشريةُ بعيدًا عن أودية القرون الوسطى السحيقة.

ومع ذلك؛ فإننا عند التدقيق نجد أن هذه النهضة العلمية الطبيعية إنما هي نهضة جزئيةٌ متعلقة بمجالٍ معينٍ، وهو المجال المادّي، فهي نهضةٌ علميةٌ ماديةٌ بحتة، متعلقةٌ بما يخدم الإنسان في حدود عيشه في هذه الحياة من جهة الرفاهية الحسية فقط، ولكن ليس لها أثرٌ إيجابي على الإنسان من جهة قِيَمه

---

(١) نظراتٌ في الإسلام، لمحمد عبد الله دراز (٦).

وأخلاقه، ولا من جهة شؤونه الاجتماعية والأسرية؛ بل ولا من جهة الإجابة عن أسئلته الغائية الكبرى، فهذا كله بعيدٌ كل البعد عن النهضة العلمية الحديثة وآثارِها؛ بل إنها ساهمت بشكل أو بآخر في الانحطاط البشري في الجوانب المتعلقة بالأخلاق والقيم والروح والغاية، ليس لأنها تؤدي بالضرورة إلى الانحطاط بل بسبب عدم الاتزان الذي خلّفته في عقول الناس الذين لم يكونوا ينظرون إليها إلا بعين واحدة.

هذا فضلًا عن أن المجال الذي ارتفعت فيه هذه النهضة ـ وهو مجال الحس والمادة والتقدم البشري المحسوس ـ قد أتى بالكوارث على البشر، فما قَتْلُ الملايين في الحربين العالميتين التي لا يكاد يوجد لها نظير ولا مثال في تاريخ البشرية، وما الأجنّة التي شُوّهت جراء تلك الحروب إلّا بسبب ما أنتجه العلم الحديث من أسلحة الدمار الشامل حين صارت بأيدي أناس لم يراعوا نهضة الإنسان الأخلاقية كما راعوا النهضة المادية.

جاء في كتاب «انتحار الغرب» لريتشارد كوك وكريس سميث: «وتضاعف الشك في العلم على نحو ضخم، وتَعَمَّق نتيجةً لفظائع هيروشيما، وقد أعطى تبريرًا كافيًا في أزمة صواريخ كوبا في عام ١٩٦٢م من أنّ الترسانات النووية كانت تستطيع أن تدمر الحضارة الإنسانية، وقد عبّر العلماء البارزون بصوت عالٍ عن شكوكهم، وقال آينشتاين بعد هيروشيما: لو كنتُ أعرِف أنهم كانوا سيعملون هذا لكنتُ عملتُ صانع أحذية»[١]

وذكر ريتشارد تارناس (Richard Tarnas) في كتابه «آلام العقل الغربي» شيئًا من الانحراف القيمي المعاصر المرتبط بالعلم المادي[٢] قائلًا: «وقد ظل الترابط الوثيق بين البحث العلمي من جهة، وسائر المؤسسات والهيئات السياسية العسكرية، والهيكلية التعاونية يكذِّب صورة العلم الذاتية التقليدية المتمثلة بالطهارة المحايدة. أما الإيمان بامتلاك العقل العِلمي للقدرة الفريدة

---

(١) انتحار الغرب، ريتشارد كوك وكريس سميث (١٤٠) باختصار.

(٢) آلام العقل الغربي (٤٣٤ ـ ٤٣٥).

على الوصول لحقيقة العالم، فقد بدا ـ ليس فقط ساذجًا معرفيًّا (**ابستمولوجيا**) ـ بل وخادمًا، بوعي أو بدونه أغراضًا سياسية واقتصادية محددة، متيحًا في الغالب فُرَص تجنيد مقادير هائلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج الهيمنة الاجتماعية والبيئية. فالاستغلال العدائي الجشع للبيئة الطبيعية، التلوث الناجم عن التسلح النووي، التهديد بحصول كارثة كوكبية ـ ذلك كله لا ينطوي إلا على إدانة العلم وتجريمه، شجب العقل الإنساني بالذات، هذا العقل الذي بات على ما يبدو أسير لاعقلانية الإنسان المفضية حتمًا إلى تدمير الذات.

إن الإيمان المتفائل بإمكانية الخروج من مآزق العالم عبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية المجردين قد خاب. مرة أخرى، يقف الغرب على عتبة الكُفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل». انتهى مختصرًا.

وقد تنبّهت طائفة من الفلاسفة والعلماء إلى أن العلم الطبيعي لم يتعامل مع الإنسان بالنظرة التكاملية، وإنما اختزل مكوناته في نظرة مادية جزئية، ومِن أشهر المفكرين الذين اعتنوا بإبراز النقص في النظرة المادية للإنسان المفكر المصري عبد الوهاب المسيري رحمه الله تعالى، وقد اعتنى بذلك عنايةً خاصة، ونثر نقوداته على النظرة المادية للإنسان في مواضع كثيرة من كتبه؛ بل وأفرد كتابًا في ذلك وهو «الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان».

وفي كتاب «آلام العقل الغربي» لريتشارد تارناس ذكر أن عددًا غير قليل من المراقبين للتطورات العلمية يشعرون بأنّ من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُرَ شؤم ممهِّدةٍ لقلب القيم الإنسانية رأسًا على عقب.

وخلاصةُ الأمرِ: أنّه إذا كان أنصار العلم الطبيعي المغالون فيه يقارنون بين حال البشرية بعد النهضة العلمية الحديثة وقبلها، فإنّ لنا تمام الحق أن نقارن بين حال البشرية ـ وخاصةً في المنطقة العربية ـ قبل بعثة النبي ﷺ وبعد بعثته، فالانتقالةُ الإصلاحيةُ الإسلامية لهائلة بفضائها الرحب وسَعتها وشموليّتها لا تُقارَن أبدًا بالنهضة العلمية الحديثة التي اختزلت الإنسان في إطارٍ ماديٍّ ضيِّق. وشتان بين المقارنتين، بين مقارنةٍ تختزل الإنسان وتفكّكه، وبين مقارنةٍ تنظر إلى الإنسان نظرةً تكامليةً في كل جوانبها.

وأما التأخُّر الذي نحن فيه الآن فليس هو بسبب الالتزام بتعاليم الإسلام، وإنما سببه البعد عن هذه التعاليم، فليس في الإسلام ما يعارض النهضةَ بالعلم الطبيعي، ولا التنميةَ التي يمكن أن ترتقي بالإنسان في العمارة والمادة، ولكننا نستمد من الإسلام المعايير الأخلاقية الحاكمة للحضارة المادية، ونستمد منه الجانب الروحي، والغائي، وننهض به بالشمولية والتكامل الذي يحتاجه الإنسان حتى لا ينهض مشوهًا على ساق واحدة.

القضية المنهجية السابعة: التجديد المتّزن

إن الاتزان والتوسط والاعتدال عند حَمَلة الأفكار التجديدية الهادمة لما قبلها يُعَدّ أمرًا صعبًا، فإن مواجهة الأفكار البالية التي يتعصب أصحابها لها مع بطلانها في نظر معارضيها وانتهاء صلاحية اعتناقها تدفع المجددين الناقمين على هذه الأوضاع السائدة إلى نوع من المغالاة في أفكارهم الجديدة، وإلى المبالغة في ردة الفعل تُجاه الأقوال والأفكار القديمة، حتى ولو كان شعار هذه الحركات التجديدية تسامحيًّا فإنك ترى في أحداث التاريخ ما يؤكد نسيان هذه الشعارات من قِبَل حَمَلة الأفكار الجديدة في خضم مواجهتهم لما ثاروا عليه من القديم.

ولكنك إذا نظرت إلى الإسلام - الذي جاء هادمًا لأصول الجاهلية، مستبدلًا إياها بنظام تشريعي واعتقادي شمولي تام - فإنك تجد فيه الاهتمام البالغ باعتدال أتباعه، وبتوجيههم للاتزان، وبإبعادهم عن المبالغة أو الزيادة في الأخذ به؛ بل في والتوعد والتشديد على من يخالف روح الاعتدال والاتزان كما في قوله عليه الصلاة والسلام: «**إياكم والغلو**»[1] وقوله: «**ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**»[2]، وقوله: «**هلك المتنطعون**»[3] وغير ذلك من النصوص الكثيرة.

---

(١) أخرجه النسائي (٣٠٢٣)، وابن ماجه (٣٠٢٩).

(٢) أخرجه البخاري (٣٩).

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٧٠).

ومما يزيد هذا الأمر وضوحًا أنه قد وقع ـ بالفعل ـ من بعض الفرحين برسالة الإسلام أول ما ظهرت، أن دفعهم هذا الفرح بالدين الجديد إلى مظاهر من السخط على الدنيا والبعد عنها وحرمان النفس من طيباتها مع الانقطاع للتعبد، وكان هذا بعد ظلمات الوثنية والشرك التي كانت سائدة في الجزيرة العربية.

فكان موقف الرسول ﷺ ـ الذي هو النموذج العملي المطبق لمراد الله في أرضه ـ تجاه هذا الحماس للفكرة الجديدة أنْ كَبَح جماحهم، وبث روح الاعتدال فيهم، ومن أظهر الأمثلة وأصحها على ذلك: حادثة الثلاثة الذين أراد أحدهم أن يعتزل النساء فلا يتزوّج، وقرر الآخر ألّا يأكل اللحم، وهَجر الثالثُ النوم على الفراش، كل ذلك بنية حسنة، وقصد تعبدي، وإرادة الزهد في الدنيا، وبدافعٍ حماسي لهذه العقيدة الإسلامية التي أنقذتهم من الجاهلية المظلمة، فنجد أن النبيَّ ﷺ وقف أمام حماسهم بقوة مذكرًا إياهم بالاعتدال والاتزان وذلك بالسير على سُنَّته واتباعه، فقال: «**أما أنا فأصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغِب عن سُنَّتي فليس مني**»[(١)]

القضية المنهجية الثامنة: محاسن الإسلام في الأبواب التي يلج منها المشككون فيه

إذا تأمّلنا في الشبهات المثارة ضد تشريعات الإسلام وأحكامه (العملية) فإننا نجد أنها تمر ـ في الغالب ـ من ثلاثة أبواب: وهي الجهاد والمرأة والحدود، وإذا أمعنّا النظر في كل بابٍ من هذا الأبواب من جهة مقاصدها التشريعية وتفصيلات الأحكام المتعلقة بها فسنجد فيها من الحكمة والحسن والجمال ما يصح لنا أن نفخر به لا أن نواريه ونخجل منه.

ولنأخذ على سبيل المثال ما يتعلق بالجهاد والقتال في الإسلام، فمن المعلوم أنّ أبرز ما يُتّهم به الدين الإسلامي في هذا العصر أنه دينٌ وحشيّ،

---

(١) أخرجه البخاري (٤٧٧٦)، ومسلم (١٤٠١).

وأنه دينُ عنف وسفكٍ للدماء، لا دينَ رحمةٍ ورفقٍ وعدل، وأنه لا قوانينَ تضبطُ مُحارِبيه وتدفعُهم إلى التعامل الأخلاقي.

وفي الحقيقة؛ فهذه نظرةٌ ظالمة منقوصة منقوضة، لا ترتبط بتعاليم الإسلام الأصليّة ولا بالنموذج العمليّ الذي كان عليه النبيّ ﷺ، فإن أصحاب هذه الدعاوى يقعون في أحد **إشكالين رئيسين**:

الأول: تحميل الإسلام وزر بعض المنتسبين إليه المخالفين لتعليماته.

الثاني: الاختزال والانتقاء غير الموضوعي من نصوص الوحيين ومن سيرة الرسول ﷺ المتعلقة بالجهاد.

وهؤلاء الطاعنون يؤسّسون نظرتهم التشكيكية ـ في الغالب ـ على بعض الممارسات القتاليّة المعاصرة التي يقوم بها أناس من المنتسبين إلى الإسلام، فيطعنون في الإسلام بناء على هذه الأفعال، بينما إذا أردتَ أن تُحاكم هؤلاء الطاعنين إلى ممارساتٍ قتاليّةٍ أخرى متعلقة بالجانب الإلحاديّ أو العلمانيّ أو النصرانيّ أو اليهوديّ فإنهم يرفضون تحميل الإلحاد أو العلمانية أو النصرانية أو اليهودية وزر الجرائم الحربية التي تصدر من بعض المنتسبين إلى هذه الأفكار والديانات، بحجّة أنّ هذه نماذجَ لا تمثلُ الثقافة العلمانية، ولا الفكر الإلحادي، ولا تسامح أديان الكتابيّين!

ونحن نقول: ليس كل من قاتل باسم الإسلام يمثل الإسلام، وليس كل من رفع سلاحه منتسبًا إلى الشريعة فإنه يمثلها حقًّا، غير أن الفارق بين المسلمين وبين غيرهم في هذه القضية هو أنّ أول من يُنكر على من يخالف تعاليم الإسلام في القتال هم المسلمون أنفسهم، وأمّا المخالفات القتالية التي تقع من المنتسبين إلى الثقافات والأديان والأفكار الأخرى فإنك لا تجد من الإنكار والتشنيع وتبرئة تلك الأفكار من الممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعض المنتسبين إليها بالقدر الذي نجده عند المسلمين، وإن كان فيهم من يُنصِف فيَنتقد.

ولا شك أن التقييم الحقيقي لقضية الجهاد في الإسلام إنما يكون عبر دراسة أصوله (الكتاب والسُّنَّة) والنظر في الممارسة الجهادية العملية التي قام

بها النبي ﷺ، فهذا هو المعيار التام الكامل لتقييم قضية الجهاد في الإسلام، ثم تأتي التجارب القريبة من الزمن النبوي في العهد الراشدي لتمثل أكمل صور الاقتداء بالرسول ﷺ من دون ادعاء العصمة فيها.

وقد أُفرِدَت دراساتٌ في ذكر محاسن الإسلام في الحرب وأخلاق الحرب، منها: كتاب «أخلاق الحرب في السيرة النبوية» لحسن الطيلوش، وهو صادرٌ عن مكتبة الأمة، ومنها كتاب: «أخلاقيات الحرب في السيرة النبوية» لناصر محمدي محمد جاد، وهو صادرٌ عن دار الميمان، وكلا الكتابين فيهما استعراضٌ لأخلاقيّات الحرب في سيرة الرسول ﷺ والقوانينِ الضابطة للمسلم.

وإذا أردنا أن نضرب بعض الأمثلة على هذه القوانين الضابطة لأخلاقيات الحرب في الإسلام فلننظر فيما جاء في احترام العهد مع الكفار والتغليظ في الاعتداء على المعاهَد بما لا نظير له.

فمع أن منع قتل المعاهد موجود في كثير من الثقافات والأديان والقوانين، لكن العجب أن يخاطب النبي ﷺ المسلمين في هذا الباب بأغلى وأعلى ما يطمحون إليه وهو الجنة، فيقول لهم: «**من قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنة**»[1]، ياالله! ما هذا التغليظ الشديد والوعيد المخيف على قتل كافر؟! نعم؛ إنه العهد واحترام المواثيق في الإسلام حربًا وسلمًا.

ومن أعجب ما جاء في احترام المواثيق في الحرب الإسلامية: ما جاء في «صحيح مسلم» أنّ حذيفة رضي الله عنه وهو في طريقه إلى المدينة تعرّض له ولأبيه المشركون وحبسوهم ثم أطلقوهم شريطة ألّا يُشاركوا في الحرب مع الرسول ﷺ، فوافقوا؛ لينجوا من الأسر، وهم في حالٍ أشبه ما تكون بالإكراه، فلمّا رجعوا إلى النبيّ ﷺ وجداه في التجهيز لمعركة بدر، فلما أرادا أن يخرجا معه وأخبراه الخبر قال عليه الصلاة والسلام: «**انصرفا، نفي بعهدهم ونستعينُ الله عليهم**»[2] ولم يُخرِجهما معه، فهذا كان سبب عدم

---

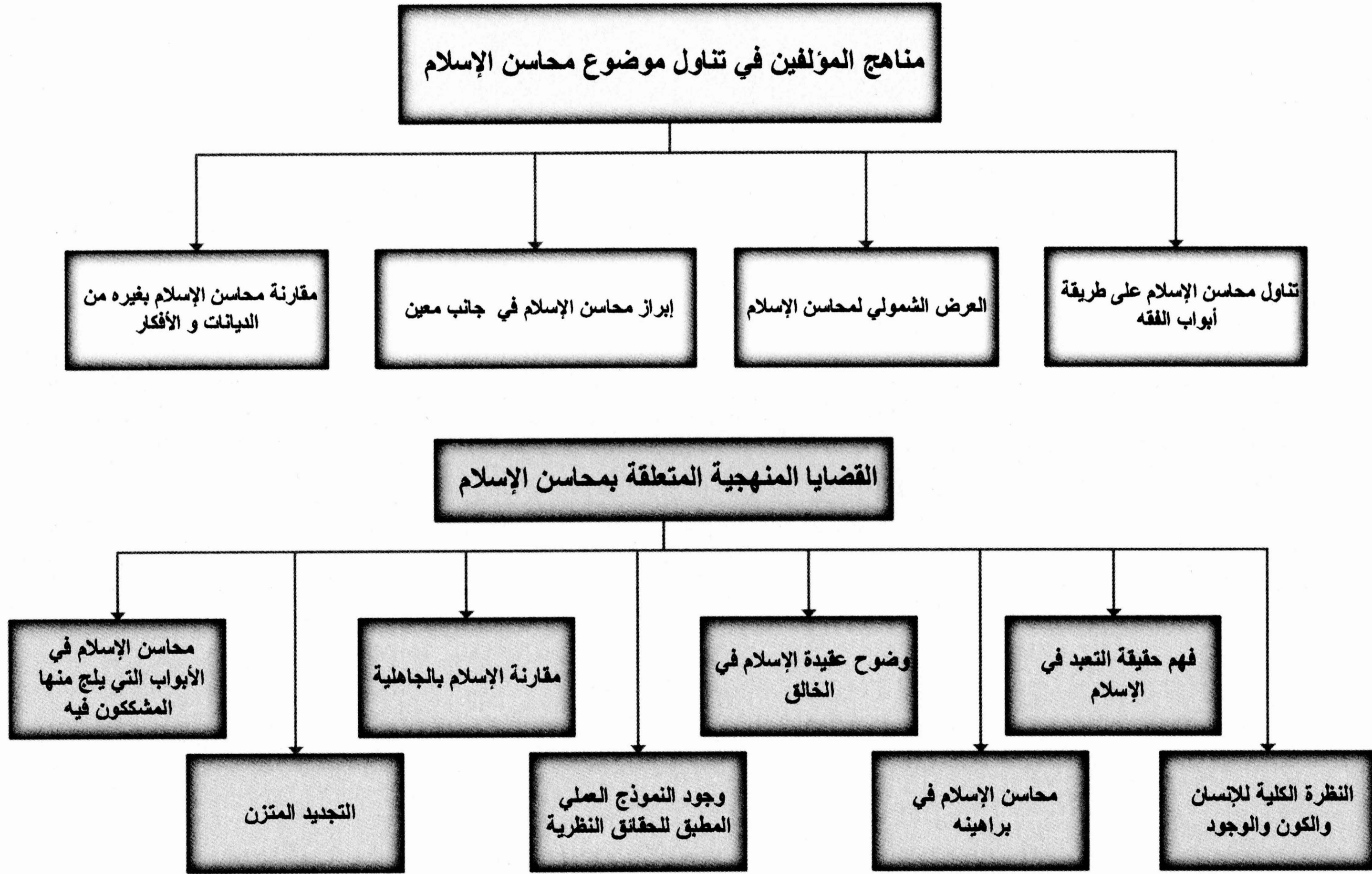
(١) أخرجه البخاري (٣١٦٦).

(٢) أخرجه مسلم (١٧٨٧).

حضور حذيفة لمعركة بدر وهو من هو من أصحاب الرسول ﷺ.

فالمحافظةُ على العهد مع كل هذه المعطيات لا تجدها إلا في الإسلام.

وهكذا الحال إذا نظرنا في البابين الآخرين (المرأة والحدود) فإننا نجد فيها من المحاسن والحكم ما يغفل عنه الطاعنون أو يكتمونه.



المشجر رقم (٩) تشجير لفقرات من كتاب «محاسن الإسلام»

المقرر الثالث (مرئي)

تنوع دلائل الإسلام وتكاملها

أ. أحمد السيد

محاضرة تنوع دلائل الإسلام وتكاملها

أ. أحمد السيد

(مقرر مرئي)

https://youtu.be/joXGn7H57qw

اضغط على الرابط للانتقال إلى المحاضرة



بإمكانك الإنتقال إلى المحاضرة عبر هذا الباركود

أهم النقاط الواردة في محاضرة تنوع دلائل الإسلام وتكاملها

قراءة العرض لا تغني عن مشاهدة المادة الأصلية

تنوع أدلة الإسلام وتكاملها:

ـ من الخطأ حفظ الشبهات المنتشرة والردود عليها فقط لأن ذلك يتعلق بالأمور السطحية وإذا تعمق أحدهم بالنقاش انقطع ولم يجد ما يجاوب به.

ـ الصحيح هو الانطلاق من الأدلة والبراهين المكونة لصحة الإسلام وذلك **لسببين**:

١ ـ قدرته على رد المتشابه إلى المحكم.

٢ ـ ترسيخ اليقين.

ـ إن تنوع دلائل صحة الإسلام وتكاملها يعين على الثبات على الدين من ناحية تثبيت اليقين، فلو واجه المسلم أي شبهة أو تشكيك في أصول الإسلام سيستطيع تجاوزها وإن لم يعرف جوابها.

ـ دلائل أصول الإسلام متنوعة وكثيرة جدًّا وتتكوَّن ضمن كتل من الأدلة كل كتلة تدل على أصل معين ومجموعها يكون حصينًا منيعًا:

الكتلة الأولى: دلائل إثبات وجود الله.

الكتلة الثانية: دلائل إثبات صدق القرآن الكريم وأن مصدره من عند الله تعالى.

الكتلة الثالثة: دلائل إثبات النبوة.

الكتلة الرابعة: دلائل محاسن الإسلام وضرورة الدين.

أنواع التكامل في الأدلة:

تكامل جزئي: بين الأدلة التي تشكل الكتلة الواحدة.

تكامل كلي: بين أدلة الكتل جميعها.

مثال على التكامل في الأدلة:

لو ناقشنا أحد المشككين في صحة النبوة وقام بالطعن في أحد الأدلة وجادلناه فيها فلن تستغرق معه وقتًا طويلًا؛ لأن الأدلة كثيرة متعددة تثبت جميعها نبوة سيدنا محمد ﷺ من هذه الأدلة:

١ ـ الكمال الأخلاقي.

٢ ـ المعجزات الحسية.

٣ ـ دلالة القرآن على النبوة.

وبالتالي من يحاول الطعن في أحد الأدلة الجزئية فهو يضيّع وقته هباء فالأصل هو أخذ الأدلة بشكل كامل.

من المشاكل الأساسية هي أخذ دليل جزئي واعتبار أنه هو الدليل الوحيد المثبت لصحة الإسلام وكأنه لا دليل إلا هذا الدليل مثل أخذ دليل الإعجاز العلمي وهو دليل جزئي ويظن بعض الملحدين أنهم إن أسقطوه سيسقطون الإسلام.

فيجب على الإنسان المحاور والممثل للإسلام أن يستحضر دائمًا هذه النظرة الشمولية للأدلة والبراهين ويكون راسخًا ثابتًا بعيدًا عن التوتر عند نقاش المخالف.

الوجوه والنظائر في دلائل الإسلام:

يعتبر تنوع أدلة أصول الإسلام (كتلة أدلة وجود الله ـ كتلة أدلة النبوة ـ كتلة صحة القرآن) مثالًا على الوجوه، وأما الأدلة الواردة تحت كل كتلة هي مثال على النظائر (كالأدلة الواردة تحت كتلة دلائل النبوة).

نماذج أسئلة وتدريبات

المادة الرابعة

١ ـ تتميز الكتابة في موضوع محاسن الإسلام على طريقة أبواب الفقه بأنها تتناول محاسن الشريعة بالكلية؟

○ صح.

○ خطأ.

٢ ـ يظهر اللادينيون تفوُّقًا كبيرًا في ذكر البراهين العقلية والحسية على صحة أصولهم؟

○ صح.

○ خطأ.

٣ ـ الأصل المعتمد في علمنا بالدين عند الأمم السابقة هي الدلالات الحسية؟

○ صح.

○ خطأ.

٤ ـ صحة الأديان ولزوم الأخذ بها يجب أن يكون بعد إثبات الوجود الإلٰهي والإيمان بخلقه للكون؟

○ صح.

○ خطأ.

٥ ـ تتميز سائر الديانات بوضوح العقيدة في الإلٰه من جهة الكمالات المتعلقة به؟

○ صح.

○ خطأ.

٦ ـ ذكر المؤلف أهم الأسس التي يقوم عليها الحكم بامتناع التعارض بين الدين والعلم، اذكر أساس واحد فقط مع شرحه؟

٧ ـ في كتاب محاسن الإسلام ذكر المؤلف أن النظرة الكلية للإنسان والكون والوجود هي من أهم القضايا المنهجية، اشرح هذه القضية؟

٨ ـ من القضايا المنهجية المتعلقة بمحاسن الإسلام قضية التجديد المتزن، اشرح ذلك بما لا يزيد عن أربعة أسطر؟

ملحق

معجم مصطلحات المستوى الأول

معجم مصطلحات المستوى الأول

المصطلح	توضيحه
الأبستمولوجيا	فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها.
الأزل	الأزل هو الماضي الذي لا بداية له وعكسه الأبد وهو المستقبل الذي لا نهاية له.
الإلكترونات	جسيمات مادية صغيرة جدًّا، تدور في أغلفة (مدارات) حول نواة الذرة، وتحمل شحنة سالبة. لم يتمكن العلماء من رصدها مباشرة عن طريق الحس، وإنما اعتمدوا في ذلك على آثارها الملاحظة في بعض التجارب العلمية.
الانتخاب الطبيعي	«عند (داروين) نتيجة آلية للتنازع الحيوي الذي يؤدي إلى بقاء الأقوى؛ والأصلح والأحذق».
الأنثروبولوجيا	بالمعنى العام: الأنثروبولوجيا هي علم وصفي للإنسان، ولذا تُترجم (علم الإنسان) ويمكن تعريفها اصطلاحًا بأنها: علم من العلوم الإنسانية تهتم بدراسة الإنسان من حيث قيمه (الجمالية، الدينية، الأخلاقية، الاقتصادية، الثقافية، الاجتماعية) ومكتسباته الثقافية.
الأنطولوجيا	الأنطولوجيا (مبحث الوجود): هو فرع من الميتافيزيقا، وهو أحد مباحث الفلسفة الرئيسية الثلاثة [وهي: الأبستمولوجيا - مبحث المعرفة، والأنطولوجيا - مبحث الوجود، والأكسيولوجيا - مبحث القيم]، وهو يبحث في حقيقة الوجود وصفاته بإطلاق من حيث هو، مجردًا عن كل تعيين أو تحديد، ويترك البحث في الوجود من نواحيه المختلفة ودراسة ظواهر جزئية فيه للعلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.

توضيحه	المصطلح
نظرية يتبنّاها كل أعلام علم الكونيات اليوم، وتنص على أن كوننا قد بدأ بانفجار عظيم حدث منذ قرابة ١٤ بليون سنة، وبهذا الانفجار ظهر المكان ومعه الزّمان.	الانفجار العظيم
هو أن ينكر المرء إمكان حدوث شيء، مع إقراره بإمكان حدوث ما هو أعظم منه في الوجود والحقيقة. كأن ينكر الربوبي إمكان النبوة من جهة القدرة، مع إيمانه بأن الله هو خالق الكون ومبدعه وأنه متصف بالكمالات.	الانقلاب الإقراري
اسم مشتق من اللفظ اليوناني براغما: Pragma ومعناه: العمل، ويُترجم المصطلح عربيًّا بـ(النفعية/الأدائية). وهو مذهب فلسفي يقرر أن الأفكار والحقيقة لا يمكن معرفتها وتبريرها إلا بأثرها السلوكي، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة حال التطبيق، والفكرة الواحدة تكون صحيحة وحقة حين تنجح في مكان وزمان معين، وتكون خاطئة حين تفشل في مكان وزمان آخر. فتكون الحقيقة والقيم الأخلاقية ـ بذلك ـ نسبية متغيرة بحسب ما تعود به من فائدة مادية. رموزها: تشارلز بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي.	البراغماتية
هي جسيمات مشحونة بشحنة موجبة توجد في نواة الذرة، وتكسبها شحنتها الموجبة. لم يتمكن العلماء من إثبات وجودها بالحس المباشر، واستندوا في إثباتها إلى آثارها الملحوظة في بعض التجارب العلمية.	البروتونات
علم الموجودات الحية بوجه عام، ومن حيث الموضوع هو علم الحيوان وعلم النبات.	البيولوجيا
جمع: تابو، وهو مصطلح اشتهر باستعماله عالم النفس سيغموند فرويد، ويشير إلى الأمور التي تكون محرمة ومحظورة بدون وعي أو تعليل واضح، فتخرج بذلك الأمور المحظورة على أساس ديني أو بضرورة أخلاقية معللة.	التابوهات

توضيحه	المصطلح
ترتيب أمور غير متناهية بعضها على بعض. وسمي بذلك أخذًا من السلسلة؛ إذ هي تقبل زيادة الحِلَق إلى ما لا نهاية.	التسلسل
التلازم بين الأمرين: كون أحدهما مقتضيًا الآخر في الحكم، بحيث لو رُفِع أحدهما لارتفع الآخر، والأول يسمى بالملزوم، والثاني يسمى باللازم.	التلازم
التوافقية أو الانسجامية في الفلسفة هي الاعتقاد بأن حرية الإرادة والحتمية هما فكرتان متوافقتان، وأنه من الممكن الاعتقاد بالمبدئين من دون إحداث أي تناقض منطقي.	التوافقية
فرقة تقول بالجبر، بمعنى: أن العباد مجبورون على أعمالهم، وأن الله يخلقها على الحقيقة ولا دور لهم فيها، وإنما تضاف إليهم على سبيل المجاز.	الجبرية
مصطلح منطقي: وهي ما كان الحكم فيها بثبوت المحمول (المحكوم به) لبعض أفراد الموضوع (المحكوم عليه)، مثل: بعض الطائر أبيض. وتنقضها الكلية السالبة؛ نحو: لا شيء من الفرس بطائر.	الجزئية الموجبة
مصطلحان كلاميان، فالجوهر هو ما كان قائمًا بنفسه كالجسم مثلًا، والعَرَض هو ما كان قائمًا بغيره كاللون والرائحة لهذا الجسم.	الجواهر والأعراض (الجوهر والعرض)
الجين الأناني: هو اسم كتاب للملحد ريتشارد دوكنز، طرح فيه نظرية مؤدّاها: أنه كلما تشابه فردين من الناحية الجينية، كلما لوحظت زيادة السلوك الإيثاري بينهما. وهي محاولة للتوفيق بين النظرية الداروينية القائمة على الصراع وأن البقاء للأصلح، وبين مظاهر الإيثار التي نراها عند الكائنات الحية.	الجين الأناني
هو العلم الذي يختص بدراسة الأرض وكل ما له علاقة بها (مكوناتها، حركاتها، تاريخها، ظواهرها، ثرواتها)	الجيولوجيا

توضيحه	المصطلح
هو ما كان معدومًا ثم صار موجودًا.	الحادث
وهو نوعان: النوع الأول: الدور القبلي: وهو أن يكون الشيء محتاجًا إلى شيء آخر ويكون ذلك الشيء الآخر محتاجًا إلى من احتاج إليه. أو يقال: أن يكون (أ) فاعلًا لـ (ب)، و(ب) فاعلًا لـ (أ). مثل: أن يقع زيد وعمرو في البحر، فيكون زيد محتاجًا إلى عمرو في نجاته، وعمرو محتاجًا إلى زيد في نجاته. وهذا الدور لا يمكن أن يتحقق في الواقع، فزيد لا يمكن أن ينقذ عمرًا وعمرو لا يمكن أن ينقذ زيدًا. النوع الثاني: الدور المعي: ومعناه: ألا يكون هذا إلا مع هذا وهذا مع هذا. أو يقال: هو ألا يكون (أ) ألا مع (ب)، وألا يكون (ب) إلا مع (أ). ومثال ذلك: أن الأبوّة لا تكون إلا مع البنوّة والبنوّة لا تكون إلا مع الأبوّة.	الدور
الدين الربوبي/الدين الطبيعي: هو الدين الكلي، العالمي، الذي يمكن التوصل إلى مبادئه الأساسية البسيطة من خلال العقل البشري. ولذا ينكر الربوبيون الوحي والنبوات بدعوى أن لا حاجة لها.	الدين الربوبي
هي قياس مركب من الوهميات الغرض منه إفحام الخصم أو إسكاته، ويطلق لفظ السفسطائية على فرقة ينكرون حجية الحس والبداهة.	السفسطة
علم الاجتماع	السوسيولوجيا
السبب التام «العلة التامة»: وهو السبب الذي يتصف بكل ما يؤدي إلى حدوث أثره في الواقع، ولا يمكن أن يتخلف عنه أثره ومعلوله، فكل سبب تام فإنه سيقع مسببه وأثره ولا بد. ويمثلون لذلك بالخاتم في إصبع اليد، فإذا تحركت اليد اقتضى ذلك تحرك الخاتم لزومًا.	العلة التامة
وهي الغرض والهدف الذي وُجِد من أجله الشيء، كالغرض الذي بني من أجله البيت.	العلة الغائية

المصطلح	توضيحه
العلة الفاعلة	وهي ما يؤثر في وجود الشيء وتشكله؛ كالبنَّاء الذي يبني البيت.
العلم التجريبي	هو العلم المتخصص بدراسة الظواهر الممكن اختبارها بالتجارب المعملية فقط ولا يتعداها إلى ما دون ذلك، وهو كما يقول الدكتور عبد الله الشهري «في المحاضرة الأولى من محاضرات مقدمات في فلسفة العلم»: نشاط نظري عملي منهجي للكشف عن خواص وعلاقات العالم المادي واستغلالها عند المقدرة.
العلموية	الاعتقاد بأن العلم التجريبي قادر على الإحاطة بكل الحقائق الكونية، وأنه يستطيع أن يكفي الإنسان في تأسيس كل الأنظمة الاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية التي تسير حياته، وأن البشر لم يعودوا في حاجة إلى أي مصدر آخر للمعرفة أو الأنظمة مع وجود العلم، فقد أغناهم العلم التجريبي عن كل المصادر الفلسفية والدينية وغيرها التي كانوا يعتمدون عليها.
القديم	لغة: ما مضى على وجوده زَمنٌ طويلٌ. ويقصد به عند علماء الكلام: الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء؛ ولذا يطلقونه على الله ـ وهو ليس اسمًا من أسماء الله ولا صفة من صفاته، وإن قيل بجواز الإخبار به لكون باب الإخبار أوسع من باب الأسماء والصفات ـ
الكلية السالبة	مصطلح منطقي: وهي سلب حكم المحمول (المحكوم به) عن جميع أفراد الموضوع (المحكوم عليه)؛ نحو: لا أحد من الطلاب سينجح. ونقيضها هي: الجزئية الموجبة؛ نحو: بعض الطلاب سينجحون؛ لاستلزام صدق إحدى القضيتين وكذب الأخرى.
اللاهوت	اللفظ الإفرنجي بمعنى علم: Theology مكون من مقطعين يونانيين: بمعنى الله، Theos بمعنى علم: logos ومعناهما الحرفي: علم الإله. وهو علم متعلق بدراسة حقيقة الإله أو الأمور الإلهية. وهو في أوسع معانيه فرع من الفلسفة، ولكن معناه الشائع أنه تنظير لدين معين فيقال: لاهوت مسيحي أو يهودي... إلخ.

المصطلح	توضيحه
المدرسة العبثية	هي مدرسة أدبية تدعي استحالة تقديم تبرير ذي معنى لوجود الإنسان ولوجود الأشياء عمومًا. والعبثية نشأت كمذهب فكري انبثق عن (الحركة الوجودية)
المدرسة الكلامية	المدرسة الكلامية: هي مدرسة علم الكلام، وهو علم الاعتقاد الذي يكتسب بالأدلة العقلية ـ بزعمهم ـ. وهو مما أحدثه المتكلمون في أصول الدين من إثبات العقائد بطرق استمدوا أكثرها من الفلسفة اليونانية، وجعلوها حَكَمًا على دلالات الكتاب والسُّنَّة. وذمه السلف لخوضه في أمور الاعتقاد بمادة أجنبية عن الشرع؛ فجنح بأهله.
المدلول	هو الشيء الذي يدل عليه الدليل، والعلاقة بينهما تسمى دلالة. كقولهم: الأثر يدل على البعير. فالأثر هنا هو الدليل، ووجود البعير هو المدلول.
المغالطة المنطقية	هي دعوى غير صحيحة لكونها مبنية على مقدمات غير صحيحة، أُريدَ بها اللبس على الآخرين؛ للوصول إلى نتيجة خاطئة، وقد تكون المقدمات سليمة لكن الاستنتاج خاطئ.
الممكن العقلي	ما يقبل الوجود والعدم، كل ما دخل في الوجود وكان معدومًا اسْمه مُمكن عقلي لأنه قبل أن يكون موجودًا كان معدومًا ثُم وجد
الميتافيزيقيا	هي كلمة يونانية مكونة من مقطعين: (ميتا) بمعنى: (بعد/ ما وراء)، و(فيزيقا) بمعنى: الطبيعة، فترجمتها الحرفية (علم ما وراء الطبيعة). وأحد تعريفاتها: أنها تُعنى بكل ما هو مغيب أو غير مدرك بالحواس أو التجربة.
النقيضان	النقيضان هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان معًا، مثل: الوجود والعدم والليل والنهار والحركة والسكون، فلا يمكن أن يوصف أمر معين أنه موجود ومعدوم في الوقت نفسه، فلا بد من وجود أحدهما دون الآخر، ولا يمكن رفعهما معًا، فلا يكون الشيء الواحد لا موجودًا ولا معدومًا في نفس الوقت.

توضيحه	المصطلح
هي جسيمات غير مشحونة توجد في نواة الذرة، وكتلتها تعادل كتلة البروتونات تقريبًا. لم يتمكن العلماء من إثبات وجودها بالحس المباشر، واستندوا في الاستدلال على وجودها إلى بعض آثارها.	النيترونات
الوجود هو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج ومنه الوجود المادي أو في التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي. وبناء على هذا فالوجود قسمان: وجود خارجي وهو عبارة عن كون الأشياء في الأعيان، ووجود ذهني وهو عبارة عن كون الأشياء في الأذهان. أما (الوجود الممكن): فيطلق باعتبار أن الأشياء ـ ما عدا الله سبحانه ـ قابلة للوجود والعدم، فإن خلقها الله وُجدت، وإن لم يخلقها لم توجد.	الوجود الممكن
أول ظهور للمصطلح كان في عصر النهضة (القرن السادس عشر) وأطلق على حركة توجهت للدراسات الإنسانية الأدبية، وسعت لإحياء التراث اليوناني والروماني. ثم تبلور المصطلح بعد ذلك حتى صار يشير لحركة أوضح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة، والجمود، وسبيل أنصارها تحطيم قيود العصر الوسيط. من هنا نرى أنها تمثل تمركز الإنسان حول ذاته مع زعمه الاستغناء بالعقل بعيدًا عن أي مرجعية دينية متعالية.	الإنسانية (الهيومانية)
هو ثابت فيزيائي يستخدم لوصف الكوانتا، والتي تصف سلوك الجزيئات والموجات على المقياس الذري. قدّم الثابت العالم الألماني ماكس بلانك عام ١٩٠٠م.	ثابت بلانك
هي دراسة المكونات والبنيات وجوانب فيزيائية أخرى للأرض. كذلك دراسة توزيع العناصر الكيميائية في الصخور والمعادن، وحركتها في التربة والأنظمة المائية.	(الجيوكيمياء)
فرع من فروع الفيزياء متعلق بدراسة الظواهر المتناهية الصغر لعالم الذرة وما دونه.	فيزياء الكم

المصطلح	توضيحه
قانون الديناميكا الحرارية الثاني	قانون كوني يعبَّر عنه بصيغ مختلفة، من أهمّها أنّ الحرارة في عالم مغلق تنتقل دائمًا من الأعلى إلى الأدنى، مما يعني أن العالم يتجه حتمًا نحو لحظة تتساوى فيها درجات الحرارة لجميع الموجودات وعندها تنعدم الحياة.
قانون السببية	السببية هي العلاقة الثابتة بين السبب والمسبب، وهي مبدأ عقلي أساسه أن لكل ظاهرة سببًا يُحدِثها، فهو مبدأ قائم على العلاقة التي تجمع بين السبب والمسبب.
ميكانيزمات (ميكانيكيات) الداروينية	هي الآليات التي تفترض النظرية الداروينية أنها تقف خلف تطور الكائنات.

تمّ بحمد الله وتوفيقه